ÉTUDES SYRIAQUES

9

L'hagiographie syriaque

GEUTHNER

ÉTUDES SYRIAQUES

9

L'hagiographie syriaque

Volume édité par

ANDRÉ BINGGELI

GEUTHNER

© 2012, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16 RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3871-8

Tous droits réservés

Photo de couverture :
Mar Ḥananya à Dar al-Zaʿfaran
© Rima Smine

Couverture :
Vincent Castevert

En hommage à Mgr Addaï Scher

Remerciements

La table ronde de la Société d'études syriaques à l'origine de ce volume a été organisée par André Binggeli à Paris le 18 novembre 2011 avec le soutien du Labex RESMED, *Religions et sociétés dans le monde méditerranéen* (programme d'investissements d'avenir lancé par l'État), de l'Institut de recherche et d'histoire des textes (UPR 841 du CNRS), du Laboratoire des études sémitiques anciennes de l'UMR « Orient & Méditerranée » (UMR 8167 du CNRS), et grâce au généreux accueil de l'Institut protestant de théologie de Paris.

Nos remerciements vont à tous ceux qui ont traduit les articles de l'anglais, relu les traductions, et effectué le patient travail de relecture des épreuves : Françoise Briquel Chatonnet, Muriel Debié, Alain Desreumaux et Émilie Villey.

La mise en pages a été réalisée par Emmanuelle Capet, de l'UMR 8167.

Les textes syriaques ont été composés avec les polices de caractère *Meltho* élaborées par Beth Mardutho, The Syriac Insitute [www.bethmardutho.org].

Le volume a été publié avec le soutien du Labex RESMED, *Religions et sociétés dans le monde méditerranéen* (programme d'investissements d'avenir lancé par l'État).

Avertissement

Pour la commodité de la lecture on a choisi d'écrire tous les mots syriaques dans la police Estrangelo, même pour les auteurs syro-orientaux.

On a aussi décidé d'unifier les transcriptions du syriaque d'une manière simple, sans faire apparaître ni les longues ni les spirantisations.

Abréviations bibliographiques utilisées dans cet ouvrage

AMS : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum*, I-VII, Paris, Leipzig, 1890-1897 ; réimpr., *Acta martyrum et sanctorum syriace*, Hildesheim, 1968.

BHG : François Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, 1957 (Subsidia hagiographica 8a) ; Id. *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*, Bruxelles, 1984 (Subsidia hagiographica 65).

BHO : Paul Peeters, *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910 (Subsidia hagiographica 10).

CPG : *Clavis patrum graecorum.*

CSCO : Corpus scriptorum christianorum orientalium.

Fiey 2004 [signalé également sous l'abréviation : *SS*] : Jean Maurice Fiey [Lawrence I. Conrad (éd.)], *Saints syriaques*, Princeton, NJ (Studies in Late Antiquity and Early Islam 6).

Introduction[1]

André Binggeli
CNRS, IRHT

Le premier corpus de textes hagiographiques syriaques fut publié dès le milieu du XVIII^e^ siècle par Étienne Évode Assemani (1711-1782), à l'aide des manuscrits qu'il avait à sa disposition à la bibliothèque Vaticane. Le mouvement ainsi initié a connu, entre la fin du XIX^e^ et le début du XX^e^ siècle, un véritable essor grâce à Paul Bedjan (1838-1920), qui publia entre 1890 et 1897 les sept volumes des *Acta martyrum et sanctorum syriace*, référence incontournable de l'hagiographie syriaque encore aujourd'hui. À la même époque, Addaï Scher (1867-1915) menait une entreprise comparable à Mossoul, tandis que François Nau (1864-1931), co-fondateur avec René Graffin de la *Patrologia Orientalis* et secrétaire puis directeur de la *Revue de l'Orient chrétien*, y éditait quantité de textes hagiographiques, sans compter les travaux d'Ernest Walter Brooks (1863-1955) ou d'Ignace Éphrem II Rahmani (1848-1929).

C'est à la Société des Bollandistes, qui s'était donné pour mission, dès sa création à Anvers au XVII^e^ siècle, l'édition systématique des Vies des saints chrétiens, en les soumettant à une approche critique, que l'on doit la structuration et le développement des études hagiographiques. La publication en 1910 de *la Bibliotheca hagiographica orientalis (BHO)* par le bollandiste Paul Peeters (1870-1950), qui donnait, sur le modèle des instruments élaborés pour les domaines grec *(BHG)* et latin *(BHL)*, le premier répertoire des textes hagiographiques en langues orientales – le syriaque s'y taille la part du lion à cause de l'activité éditoriale de la fin du XIX^e^ siècle –, marque curieusement aussi un net ralentissement dans la parution de nouvelles éditions. Même si les successeurs de Paul Peeters à la Société des Bollandistes, Paul Devos (1913-1995) et Michel Van Esbroeck

1. On se reportera aux éléments de bibliographie à la fin du volume pour les références complètes des ouvrages cités dans cette introduction.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 3-8.

(1934-2003) ont continué à œuvrer dans le domaine oriental, ce n'est que dans les années 1990 que le père Ugo Zanetti, lui-même un temps sociétaire des Bollandistes, a entrepris la refonte complète de la *BHO* pour le domaine syriaque. Lors de la table ronde à l'origine du présent volume, qui s'est tenue en novembre 2011, il nous a présenté cette *Bibliotheca hagiographica syriaca* nouvelle élaborée sous sa direction ; elle se présente sous la forme d'une base de données qui comprend pour chaque saint un relevé des textes, avec *incipit* et *desinit* (en français et en syriaque), identifiants dans les différentes *Claves* et renvois aux éditions et aux manuscrits. Cet instrument indispensable pour les études hagiographiques devrait pouvoir être mis en ligne dans un proche avenir[2]. En attendant, le répertoire des *Saints syriaques* élaboré par le père Jean Maurice Fiey (1914-1995), publié à titre posthume en 2004, se présente comme le *vademecum* indispensable pour l'hagiographie orientale comme on pourra s'en rendre compte à la lecture du présent volume où il y est fait sans cesse référence[3] ; l'ouvrage de J. M. Fiey marque surtout l'aboutissement d'une carrière consacrée à l'étude du sanctoral des Églises syriaques.

L'hagiographie syriaque a été ainsi remise à l'honneur depuis quelques années avec le renouvellement des instruments de travail, la multiplication des éditions de textes nouveaux et les premiers articles de synthèse, qui marquent un regain d'intérêt pour la discipline. Malgré l'existence de ces corpus de textes et instruments de travail, la question de ce qu'il faut entendre précisément par « hagiographie syriaque » n'est pas claire *a priori*.

Pour l'hagiographie, plus encore que pour d'autres domaines qui ont donné lieu à des volumes de la collection des *Études syriaques*, le critère de la langue, s'il est d'emblée pratique, n'est pas entièrement satisfaisant pour définir les contours d'un champ d'étude. Dans le répertoire des *Saints syriaques*, J. M. Fiey s'en est d'ailleurs affranchi, se fondant sur un dépouillement des calendriers en usage dans les différentes Églises syriaques. Si les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été exclus du répertoire, les critères – apparemment géographiques et culturels – qui ont été utilisés pour différencier les saints authentiquement « syriaques » des saints de l'Église universelle (exclus eux aussi), ne sont pas complètement limpides.

2. Voir la présentation du projet dans Zanetti 1993. La mise en ligne de la base est prévue sur le *Syriac Reference Portal* : http://www.syriac.ua.edu/

3. L'ouvrage a connu deux éditions séparées, l'une en français, l'autre en arabe, à partir des brouillons laissés par J. M. Fiey et révisés par les éditeurs, Lawrence Conrad d'un côté, Manfred Kropp de l'autre.

Pour rendre compte de la variété et de la richesse de l'hagiographie syriaque, plusieurs éléments sont à prendre en compte. Les aléas de la transmission des textes ont eu pour résultat que certains textes de la littérature hagiographique ne sont plus guère conservés dans leur langue d'origine, à savoir le syriaque. C'est le cas pour un certain nombre de Passions de martyrs perses ou pour la Vie de Maruta de Mayperqaṭ, connue jusqu'ici dans sa version arménienne, et dont un fragment de l'original syriaque vient d'être retrouvé. Inversement, le corpus hagiographique syriaque comprend, en grand nombre, des textes traduits du grec, parfois aussi du copte, comme les Vies de Macaire l'Égyptien ou de Jean Colobos, ou de l'arabe. Tantôt langue originale, tantôt langue de traduction, le syriaque se trouve ainsi, dans le domaine de l'hagiographie comme dans beaucoup d'autres, à la croisée de plusieurs traditions. Ce phénomène illustre bien comment un sanctoral en partie commun a pu se développer autour des rives orientales du bassin méditerranéen et jusqu'en Perse d'un côté et dans le monde latin de l'autre.

La transmission des textes hagiographiques dans le domaine syriaque est aussi étroitement liée à leur appartenance confessionnelle. Ainsi, l'hagiographie palestinienne de la région de Gaza concerne un milieu socio-culturel à la marge du monde syriaque ; alors qu'elle avait été rédigée à l'origine en grec, cette littérature n'a pourtant survécu que dans sa traduction syriaque parce que ces textes, comme la Vie de Pierre l'Ibère, célèbrent des héros hostiles à Chalcédoine. Inversement, on commettrait une erreur en voulant exclure du domaine de l'hagiographie syriaque les Vies de deux stylites de la région d'Antioche, celle de Siméon Stylite le Jeune (m. 592), écrite en grec, et celle de Timothée de Kakhušta (au IX^e^ siècle), écrite en arabe, sous prétexte qu'elles n'ont pas été écrites en syriaque mais dans les langues alors en usage dans les communautés chalcédoniennes qui les avaient produites. Il y a d'ailleurs de fortes chances que ces deux saints aient été commémorés l'un et l'autre dans les ménées melkites en langue syriaque.

En voulant rassembler le patrimoine hagiographique de l'Église d'Antioche, le patriarche melkite Macaire Zaʿim (m. 1672) témoignait d'ailleurs d'une vision beaucoup moins cloisonnée de ce patrimoine, puisqu'il y incluait aussi bien les patriarches de l'Église d'Antioche et les saints de Syrie, que les saints byzantins, perses, arméniens et géorgiens[4].

Un autre facteur à prendre en compte est d'ordre chronologique. La période la plus productive de la littérature hagiographique en langue syriaque est sans aucun doute le millénaire qui va du IV^e^ au XIV^e^ siècle.

4. Abras 1996.

Cependant, la fabrique hagiographique dans les Églises syriaques ne s'est pas arrêtée du jour au lendemain ; elle a revêtu d'autres formes, s'est exprimée dans d'autres langues, en particulier l'arabe, notamment sous la forme garshuni, et a subi d'autres influences. Le sanctoral des Églises syriaques s'est alors enrichi de saints venus du monde latin[5] ou de martyrs des Ottomans[6]. Par un jeu de miroirs, en rendant hommage au travail d'Addaï Scher qui fut un grand éditeur de textes hagiographiques, Jean Maurice Fiey commence sa biographie en forme de panégyrique par ces mots : « la vie même de ce savant tient déjà de l'hagiographie »[7]. Ce martyr des persécutions de 1915 dans l'Empire ottoman n'a pas pour autant fait l'objet d'un culte.

Un dernier facteur concerne justement ce qu'il convient d'appeler le genre hagiographique. Sans entrer dans une question qui a déjà été largement débattue par d'autres[8] et qui n'est pas spécifique au monde syriaque, il n'en demeure pas moins que les questions liées aux différentes formes que prend le « discours hagiographique », à leur typologie et aux relations que celui-ci entretient avec d'autres types de discours sont au cœur de plusieurs des contributions qui constituent ce volume. En cherchant à comprendre l'interaction entre les textes hagiographiques et le culte des saints dans le monde syriaque, il a paru nécessaire en effet d'établir un dialogue entre les textes hagiographiques et toute une documentation qui ne relève pas *stricto sensu* de l'hagiographie, à savoir les productions iconographiques, liturgiques ou historiographiques.

On voit ainsi s'ouvrir un champ d'étude multiforme ; toutefois ce volume n'a pas vocation à couvrir toute la variété de ces formes et de ces manifestations dans le temps et l'espace. Si ce dernier se concentre surtout sur l'hagiographie en langue syriaque et par conséquent sur la période tardo-antique et médiévale, il voudrait néanmoins ouvrir des fenêtres sur ces autres traditions avec lesquelles la production hagiographique en langue syriaque entretient des liens étroits.

5. Heyberger 1998.
6. Fiey 1983.
7. Fiey 1965, p. 121.
8. Voir les études fondatrices de Delehaye 1927 et 1934, et plus récemment Van Uytfanghe 1993.

Bibliographie

Abras 1996 : Michel P. Abras, « Vies des saints d'Antioche de Makāryūs ibn al Zaʿīm, patriarche d'Antioche (1647-1672) », *Parole de l'Orient* 21, p. 285-306.

Delehaye 1927³ : Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 18).

Delehaye 1934 : Hippolyte Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 21).

Fiey 1965 : Jean Maurice Fiey, « L'apport de Mgr Addaï Scher († 1915) à l'hagiographie orientale », *Analecta Bollandiana* 83, p. 121-142.

Fiey 1983 : Jean Maurice Fiey, « Martyrs sous les Ottomans », *Analecta Bollandiana* 101, p. 387-406.

Heyberger 1998 : Bernard Heyberger, « Sainteté et chemins de la perfection chez les chrétiens du Proche-Orient (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) », *Revue de l'histoire des religions* 215, p. 117-137.

Van Uytfanghe 1993 : Marc Van Uytfanghe, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana* 111, p. 135-188.

Zanetti 1993 : Ugo Zanetti, « Projet d'une Bibliotheca Hagiographica Syriaca », dans *A Festschrift for Dr. Sebastian Brock*, *Aram* 5, p. 657-670.

Avertissement

Pour la commodité de la lecture on a choisi d'écrire tous les mots syriaques dans la police Estrangelo, même pour les auteurs syro-orientaux.

On a aussi décidé d'unifier les transcriptions du syriaque d'une manière simple, sans faire apparaître ni les longues ni les spirantisations.

Abréviations bibliographiques utilisées dans cet ouvrage

AMS : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum*, I-VII, Paris, Leipzig, 1890-1897 ; réimpr., *Acta martyrum et sanctorum syriace*, Hildesheim, 1968.

BHG : François Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, 1957 (Subsidia hagiographica 8a) ; Id. *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*, Bruxelles, 1984 (Subsidia hagiographica 65).

BHO : Paul Peeters, *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910 (Subsidia hagiographica 10).

CPG : *Clavis patrum graecorum.*

CSCO : Corpus scriptorum christianorum orientalium.

Fiey 2004 [signalé également sous l'abréviation : *SS*] : Jean Maurice Fiey [Lawrence I. Conrad (éd.)], *Saints syriaques*, Princeton, NJ (Studies in Late Antiquity and Early Islam 6).

« Marcher dans leurs traces » : les discours de l'hagiographie et de l'histoire

Muriel Debié
CNRS, IRHT

Ce volume porte sur quelque chose qui n'est pas défini comme tel en syriaque. Il n'existe pas en effet de catégorie « hagiographie » avant le XIX^e^ siècle, au moment où elle est définie comme paradigme narratif des biographies des saints. Les termes d'« hagiographe », pour désigner l'auteur de Vies de saint et d'« hagiographie » pour désigner à la fois les textes et l'étude des saints (de leur culte et des textes qui leur sont liés) ont seulement alors été utilisés dans le sens que nous leur connaissons, en contraste avec ceux d'histoire et d'historien, à un moment où ces catégories prenaient leur autonomie épistémologique. Nos travaux d'aujourd'hui reposent sur ces définitions et exclusions du XIX^e^ siècle qui ont fait naître les catégories d'hagiographie et d'histoire. Cela signifie que les frontières entre les deux n'étaient pas aussi nettes – si elles existaient véritablement – pour les périodes anciennes, mais aussi que la critique de ces catégories a déjà une histoire derrière elle. C'est à la partie de l'hagiographie dévolue aux écrits sur les saints et non à leur culte que s'intéresse cet article.

Ce sont les historiens qui ont inventé la notion d'hagiographie comme narration de fiction, caractérisée par des récits de miracles et de légendes. Le terme d'*hagiographa* en latin, qui a donné le mot hagiographie, a d'abord désigné en effet la dernière partie de la Bible hébraïque, à savoir les psaumes, les prophètes et les Lamentations[1]. La catégorie telle que nous la connaissons aujourd'hui s'est donc définie dans une double exclusion de la Bible d'un côté et de l'histoire de l'autre, pour désigner des textes considérés comme non-bibliques et non-historiques[2].

1. Lifschitz 1994, p. 108.
2. Lifschitz 1994, p. 109-110.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 9-48.

C'est en effet par rapport à la « vérité » que se sont trouvées définies au XIXe siècle les catégories de l'hagiographie mais aussi des apocryphes, des romans et des légendes, envisagées comme des narrations dont le but premier n'était pas la vérité.

Le contexte plus général d'une Europe où se définissaient les États nations a également eu des conséquences sur cette histoire de la discipline car l'histoire était alors au service de la construction de l'image nationale, au détriment de ce qui n'était pas signifiant dans ce contexte. Dans le même temps, était à l'œuvre une sécularisation qui poussait dans le sens de la séparation de l'histoire profane des disciplines religieuses. La dimension de merveilleux et la présence de miracles dans les Vies de saints se trouvaient dans ce cadre nationaliste assimilés à une religion populaire voire à une superstition.

L'étude des saints pourtant remontait aux travaux des Bollandistes à partir du début du XVIIe siècle. Elle visait essentiellement à « reconstruire le profil d'un saint à travers la documentation littéraire et liturgique et le placer dans ses coordonnées topographiques et géographiques »[3]. L'étude des Vies de saints et de leur culte a donc bien commencé avant le XIXe siècle, mais c'est à ce moment-là seulement qu'elle a été érigée en catégorie autonome.

Les auteurs anciens avaient quant à eux fait de l'hagiographie sans le savoir, mais tout en étant conscients de la différence entre histoires et Vies de saints, même en syriaque où pourtant il n'existe pas de terme spécifique pour distinguer une Vie de saint, un martyre, un texte apocryphe, un roman, une histoire ou une légende, tous uniformément qualifiés de *taš'ita*, histoire, récit[4]. Les Vies des héros chrétiens sont en effet posées en portraits spirituels et en modèles et leur écriture assimilée à la peinture d'images[5] sinon d'icônes. Les écrits portant sur ces figures exemplaires du christianisme entrent ainsi dans un processus de création du passé communautaire, particulièrement dans les temps de crise spirituelle et politique où se définissent les identités chrétiennes, d'abord face aux païens, face aux zoroastriens dans l'Empire perse, face aussi aux autres dénominations chrétiennes – à partir des querelles christologiques du Ve siècle –, face enfin aux musulmans. Si de nombreux saints furent

3. EFTHYMIADIS 2011, p. 4.

4. BROCK 2011, p. 260. L'équivalent syriaque du grec *martyrion*, *sahduta*, n'est presque jamais employé dans les titres des productions syro-orientales qui sont les plus nombreuses pour ce genre. Parfois *taš'ita* est accompagné de *d-dubare,* « histoire de la manière de vivre » d'un ascète. Le terme de *neṣḥane,* exploits, est parfois présent aussi.

5. Sur ces sujets, voir CAMERON 1991, p. 145-146 notamment.

œcuméniques et franchirent les barrières des langues et des Églises, des hagiographies concurrentes furent produites en syriaque où miracles et faveur divine accordés aux individus entraient dans la lecture de l'action de Dieu sur terre. Les divisions christologiques et les contacts avec d'autres religions furent un stimulus à la production littéraire, dans le domaine de l'hagiographie comme dans bien d'autres.

Cette créativité va de pair avec une grande diversité régionale : le saint est ancré dans un territoire, souvent un terroir, où son culte commence à se développer. À côté des saints mondialisés, l'hagiographie célèbre des saints locaux dont la renommée, pour certains, ne dépassa jamais les murs de leur cellule, de leur monastère ou de leur cité. La tradition manuscrite est à cet égard parlante pour évaluer le succès d'estime de tel ou tel saint[6]. Les particularismes régionaux trouvent à s'exprimer dans l'hagiographie alors qu'une standardisation relative est de mise dans le domaine de la liturgie où l'orthopraxie, gage d'orthodoxie, prévaut. L'hagiographie est un espace d'expression locale où peut s'épanouir une liberté que ne permet pas toujours le discours officiel des Églises. Les Vies ou Passions romanesques sont l'expression de cette liberté de ton qui joue avec l'imitation de modèles littéraires et de sainteté dans un processus créatif du discours chrétien qui promeut des figures locales de saints, réelles ou inventées.

La discipline appelée hagiographie telle que nous la pratiquons aujourd'hui a donc sa propre histoire et les textes hagiographiques ont joué un rôle dans l'écriture identitaire de la mémoire des communautés chrétiennes au même titre que les œuvres proprement historiques ou exégétiques en tant que discours sur le passé. Ils ont aussi servi de source aux historiens anciens comme aux historiens modernes, mais selon des modalités différentes. Ce sont ces différents aspects que voudrait explorer l'analyse de ces discours hagiographiques et historiques.

Production hagiographique et histoire des Églises

Un grand nombre de saints « universels » étaient reconnus par les différentes Églises, quelle que fût leur confession. Tel est le cas de textes que la critique moderne considère à la fois comme apocryphes et hagiographiques : certains actes des apôtres[7], les Vies de la Vierge

6. Sur les manuscrits hagiographiques, voir dans ce volume l'article d'A. Binggeli.
7. Voir par exemple Nau 1898, sur les martyres de Pierre, Paul et Luc, et Nau 1909 sur les voyages de Pierre ; ou encore Desreumaux 2005b.

(*BHO* 620-632) ou les évangiles de l'Enfance (du Christ)[8]. Plus généralement les Vies des saints antérieurs à la division des Églises circulèrent d'une aire à l'autre comme le montrent la Vie d'Antoine par Athanase (*BHG* 140, *BHO* 68), les Vies des martyrs palestiniens par Eusèbe de Césarée (*BHO* 710), conservés seulement en syriaque dans la version longue, les Vies d'Éphrem (*BHO* 269-270, *BHG* 585), d'Alexis l'Homme de Dieu (*BHO* 36-42 et *BHG* 51-56), de Siméon Stylite (*BHO* 1121, *BHG* 1682-1685), l'*Histoire des Sept dormants d'Éphèse* (*BHO* 1012-1015) ou encore la Vie syriaque de Grégoire l'Illuminateur (reposant sur l'arménien et le grec) pour ne citer que quelques-uns des textes les plus connus.

Histoire des textes et histoire de la sainteté

La philologie joue un rôle central pour l'histoire souvent complexe de ces textes particulièrement mouvants, souvent réécrits, abrégés ou au contraire augmentés, en vers ou en prose, dans des textes indépendants ou dans des calendriers et martyrologes[9]. L'histoire des textes nous renseigne ainsi sur l'acculturation des saints, de leur culte et de leur histoire, d'une langue à l'autre, parfois d'une Église à l'autre. De nombreuses traductions du grec en syriaque permettent d'éclairer souvent la transmission des textes et apportent des renseignements sur des états antérieurs à ceux conservés dans des manuscrits grecs plus tardifs ou même disparus[10].

D'autres saints ont traversé les frontières[11], y compris dans un sens de circulation, du syriaque vers le grec, assez peu représenté dans d'autres types de littérature. Tel est le cas de la *Doctrine d'Addaï* (*BHO* 24) qui essaima en grec et en arménien. Tel est le cas surtout des Actes des martyrs dont la mémoire universelle constituait le fondement de l'Église ancienne. Des Actes des martyrs persans ont été traduits en grec[12], en copte[13] et en géorgien[14]. Les Actes de Širin (*BHG* 1637), de Golinduš (*BHG* 700-702) ou encore d'Anastase le Perse (*BHG* 84-90) ne sont d'ailleurs plus conservés qu'en grec.

8. Pour le syriaque, voir Desreumaux 2005a ; Horn & Phenix 2010.
9. Il n'existe en syriaque ni synaxaires ni ménées donnant des résumés des vies de saints sinon dans la tradition melkite traduite du grec. Les recueils de miracles liés à un sanctuaire ne semblent pas non plus représentés en syriaque.
10. Voir Brock 2008a, p. 182-183.
11. Voir Peeters 1922 et 1950 ; Brock 2011, p. 266-268 : « Across language barriers ».
12. *Actes grecs des martyrs persans* (éd. Delehaye 1907) ; Delehaye 1902 et 1903 ; Peeters 1922 et 1944 ; Van Esbroeck 1977.
13. Winstedt 1907 sur la traduction copte de l'histoire de Jacques l'Intercis.
14. Garitte 1956.

Rapportés pour certains d'entre eux par l'évêque Maruta de Mayperqaṭ à son retour du concile de Séleucie-Ctésiphon en 410, les noms des martyrs ont sans doute par ce biais été intégrés immédiatement au calendrier des saints contenu dans le fameux manuscrit London BL Add. 12150, copié à Édesse en novembre 411[15]. Certains sont également mentionnés dans l'*Histoire ecclésiastique* grecque de Sozomène au Ve siècle[16]. Étonnamment, ils sont ensuite revenus, via le grec, dans le martyrologe syriaque de Rabban Ṣliba qui peut être daté du XIIIe siècle[17]. Les Actes des martyrs édesséniens (*BHO* 363 et 367) Šmona, Gurya (sous Dioclétien) et Ḥabib (sous Licinius) aussi furent traduits en grec[18], de même que l'Histoire, liée à ces saints, de Fébronie de Nisibe (*BHO* 302)[19]. L'hagiographie syriaque est donc non seulement une source pour l'histoire des textes hagiographiques grecs mais elle manifeste aussi une influence directe sur cette hagiographie dans laquelle elle est partiellement entrée[20].

Les traductions en sogdien montrent le succès de cette littérature jusque sur les routes de l'Asie centrale et les découvertes de Turfan ont joué un rôle majeur dans la mise en évidence de ce circuit de transmission[21]. On lisait les Vies des grands saints « œcuméniques » comme Georges ou des saints locaux comme mar Šabba, évêque de Merw (Khorassan, Turkménistan actuel), dans les communautés chrétiennes tout au long de la route de la soie.

L'hagiographie collective : la construction d'une identité et d'une mémoire locales

La forme de l'hagiographie collective présente une dimension historique particulière dans la mesure où elle s'intéresse à de saints hommes souvent sur plusieurs générations et manifeste généralement un principe d'organisation fondé sur un intérêt géographique et confessionnel. L'*Histoire philothée* composée en grec par Théodoret de Cyr au Ve siècle est un bon exemple de ce type d'hagiographie collective centrée sur les moines et

15. Brock 2011, p. 261.

16. Voir Devos 1966.

17. Voir Peeters 1908, p. 134.

18. Gebhardt 1911 ; Halkin 1962. Cf. Halkin 1958 sur les trois femmes martyres de Nisibe.

19. Voir dans ce volume la contribution de J.-N. Saint-Laurent.

20. Follieri 1966 sur les Actes des martyrs persans dans l'hymnographie byzantine.

21. Voir Müller & Lentz 1934, sur la transmission de la légende de mar Šabba (Fiey 2004, *SS* 81) ; Maróth 1991, sur saint Georges ; Sims-Williams 1985 et 1995, sur Babaï de Nisibe, Tarbo (Fiey 2004, *SS* 436) et Sérapion.

les ascètes de Syrie[22] et constitua un modèle pour nombre d'hagiographes de langue syriaque. Ce type d'écrit contribuait à créer la mythologie de fondation de la sainteté d'un monastère, d'un réseau de monastères ou d'une ville, et à attester de leur statut particulier au travers de leurs saints hommes et des signes de la faveur divine qui leur étaient attachés.

Les Actes des martyrs constituent au premier chef une littérature mémorielle, dans laquelle s'ancrent les traditions locales. Les martyrs figurent dans la succession du Christ et des apôtres comme les pierres angulaires de l'Église universelle mais aussi plus particulièrement des Églises locales qui s'enorgueillissent de pouvoir faire remonter leurs origines à ces héros du christianisme. Leurs fondations reposent – souvent au sens propre pour ce qui concerne les baptistères ou les bâtiments des églises – sur le sang des martyrs.

La littérature syro-orientale offre deux beaux exemples de la manière dont les Actes des martyrs donnèrent naissance à une histoire de l'Église locale[23]. Les *Histoires de Karka d-Bet Slok et de ceux qui y furent martyrisés* et *d'Arbèles* reprennent en effet les récits des martyres qui eurent lieu dans la ville comme fondement de leur histoire ecclésiastique et les utilisent pour légitimer leur rang de métropole. Comme l'indique l'auteur de la Chronique d'Arbèles à son commanditaire, il va raconter l'histoire des martyrs dont le sang a abreuvé « la terre de notre ville et de notre région [...] afin que [...] tu puisses facilement marcher dans leurs traces »[24]. Ces histoires rappellent que des solennités annuelles furent décrétées par les métropolites des deux provinces concernées du Bet Garmaï et de l'Adiabène : « Dans le but d'étendre la religion du Christ et d'allumer dans le cœur des fidèles le feu de l'amour du martyre, Mar Abboušta s'entendit avec Jean, évêque de Karkha de Béth Slokh, pour informer le catholicos Mar Babowi, que chaque année tous les évêques de Béth Garmai eussent à se réunir et à faire ensemble la mémoire joyeuse et triomphante de tous les martyrs qui avaient versé victorieusement leur sang pour l'amour du Christ dans le temps de Iezdegerd. »[25] Selon l'*Histoire de Karka* aussi, du temps du catholicos Babowaï (457-484), un synode des évêques du Bet Garmaï et d'Adiabène

22. Les Vies de Julien Saba (Fiey 2004, *SS* 265), ermite dans la région d'Édesse, et de Jacques de Nisibe (Fiey 2004, *SS* 220) nous ont été conservées en syriaque (la seconde fut même traduite deux fois) parce qu'il s'agissait de figures locales et il semble que l'ensemble avait fait l'objet d'une traduction (Outtier 1984).

23. Voir Debié 2010b, p. 60-62.

24. *Histoire d'Arbèles*, Mingana 1908, p. 53-54 (éd.), 132 (trad.).

25. *Histoire d'Arbèles*, Mingana 1908, p. 67 (éd.), 147 (trad.).

décréta une commémoraison de ces saints trois jours durant chaque année et cette décision aurait été enregistrée dans les archives de chacune des éparchies[26]. La dimension apologétique et prosélyte est évidente dans la proclamation ainsi faite. À cet enregistrement dans les Histoires correspond le volet proprement hagiographique des Actes des martyrs locaux. Deux stratégies complémentaires du discours chrétien sont ainsi à l'œuvre. Les Histoires des deux villes contribuèrent à perpétuer une mémoire des martyrs locaux actualisée dans la liturgie commémorative décrétée conjointement dans les deux provinces. Ces Histoires venaient en quelque sorte relayer et ancrer dans l'histoire le travail de mémoire liturgique[27].

Les martyrs édesséniens ainsi que les Vies des saints d'Édesse[28] mais aussi la *Doctrine d'Addaï* ont joué ce même rôle de constitution d'une mémoire et de récit de fondation de l'Église locale, avec la particularité que ce sont des saints issus de la noblesse qui sont les mieux représentés. Cette hagiographie aristocratique cherchait à revendiquer l'ancienneté de la conversion au christianisme de ces milieux et à justifier leur rôle continu de « patrons » (Rabbula). Cette singularité édessénienne, du poids de l'aristocratie locale dans la production littéraire, est sensible aussi dans d'autres domaines comme l'écriture de l'histoire[29].

Les monastères sont par excellence des lieux de production hagiographique car la célébration de la mémoire des fondateurs faisait partie des devoirs des moines. On a peu d'exemples du côté syro-occidental, cependant aux VIII^e^-IX^e^ siècles une activité hagiographique se déploya autour du monastère de Qarṭmin (20 km au sud-est de Midyat en Turquie du sud). Les Vies des fondateurs Samuel[30], Siméon[31] et Gabriel[32] jouèrent un rôle de commémoration, en association avec le calendrier du Ṭur ʿAbdin qui reflète la tradition liturgique de la région et plus particulièrement du monastère[33]. Élie de Qarṭmin, au XIII^e^ siècle, réalisa une version en

26. *Histoire de Karka d-Bet Slok*, p. 531.

27. Sur l'absence d'écriture de l'histoire face à l'omniprésence de la mémoire dans le judaïsme, voir YERUSHALMI 1982.

28. Voir l'article de L. Greisiger dans ce volume.

29. Voir DEBIÉ *à paraître*, « Les milieux d'écriture de l'histoire ».

30. FIEY 2004 (*SS* 382).

31. *BHO* 1120 ; FIEY 2004 (*SS* 414).

32. *BHO* 307 ; FIEY 2004 (*SS* 163).

33. *Vies de Samuel, Siméon et Gabriel de Qarṭmin* ; PALMER 1990a, p. 18.

vers de douze syllabes de la *Vie* de Philoxène de Mabbug (445–523), qui était devenu le patron du monastère de Qarṭmin. Ce *memra* était lu lors de l'une des trois fêtes commémoratives du monastère[34]. Le patriarche Athanase Sandalaya (756-758) y jouissait aussi d'un véritable culte et sa commémoraison annuelle est le 21 mai[35]. Les Vies des saints fondateurs et de Siméon, évêque de Ḥarran et bienfaiteur du monastère, font partie, avec le Penqito, de ce cycle hagiographique local produit dans les premiers siècles de l'islam, sans aucun doute comme l'affirmation identitaire, face aux nouveaux venus, de la continuité de la foi chrétienne syro-orthodoxe et de la transmission d'une spiritualité et d'un enseignement qui justifiaient aussi la possession du lieu et expliquaient son importance[36].

Côté oriental, *l'Histoire des supérieurs* de Thomas de Marga, qui célèbre les supérieurs du monastère de Bet ʿAbe en Marga, ou *l'Histoire du monastère de Mar-Sabrišo* appartiennent à la catégorie de l'historiographie d'un monastère particulier, fondée sur les biographies des moines et l'orthodoxie de la succession des archimandrites. Le principe d'organisation des biographies est chronologique, ce qui les rapproche des histoires, mais ce sont les Vies des saints hommes qui sont le matériau de cette historiographie monastique. Toutes sortes de Vies préexistantes et aujourd'hui disparues ont été utilisées par les auteurs qui les mentionnent parmi leurs sources[37].

Les généalogies de la sainteté

Les biographies collectives concernant des saints de différentes générations, les généalogies de maîtres et de disciples impliquent par définition une dimension historique et parfois même une organisation chronologique. À mi-chemin entre hagiographie et historiographie, ces textes sont souvent appelés des « histoires ». Ces biographies collectives peuvent être l'œuvre d'un seul auteur, qui écrit le mémorial d'un monastère particulier, mais peuvent aussi être dues à plusieurs mains qui essaient de situer dans une tradition particulière et donc de légitimer tel personnage ou tel monastère. *L'Histoire des fondateurs* (ou *Livre de la chasteté*) d'Išoʿdnaḥ de Baṣra rassemble ainsi de brèves informations biographiques sur les fondateurs d'écoles et de monastères et s'intéresse au réseau des saints et des monastères plutôt qu'à un lieu particulier.

34. Élie de Qarṭmin, *Memra sur Philoxène de Mabbug*.

35. Peeters 1908, p. 133.

36. Voir dans ce volume l'article de J. Tannous.

37. Debié 2010b, p. 66, 69-70.

De manière un peu différente, de véritables cycles hagiographiques sont décelables dans les nombreuses Vies d'Abraham de Kaškar (491-588) et de ses disciples d'un côté[38] et de mar Awgin et de ses disciples de l'autre[39]. On a souligné l'absence d'historicité du cycle de mar Awgin, considéré, dans la tradition occidentale aussi bien qu'orientale, comme un des fondateurs du monachisme de Mésopotamie du Nord au IVe siècle. Douze Vies de ses supposés soixante-douze disciples nous sont connues, dont toutes ne sont pas encore éditées. Sa Vie ne remonte pas au-delà du milieu du VIe siècle et ne fut promue qu'à partir du VIe/VIIe siècle en milieu syro-oriental. Celles de ses disciples furent produites progressivement, jusqu'au XIe siècle[40]. Il n'en demeure pas moins que cette série de Vies, dues à des auteurs différents, entre dans un souci de légitimation de figures ascétiques qu'il convenait de relier à une figure d'autorité.

La très importante production hagiographique syro-orientale du VIe-VIIe siècle fait suite à un changement progressif des formes du monachisme à partir du Ve siècle, dans le sens de l'affirmation du cénobitisme face aux formes plus traditionnelles en Mésopotamie de l'érémitisme et des bnay/bnat Qyama. La réforme d'Abraham de Kaškar, fondateur du grand monastère du mont Izla, et l'adhésion à des règles monastiques produites au VIe/VIIe siècle reposaient sur la revendication de l'héritage du cénobitisme égyptien, modèle de toute forme de vie monastique communautaire[41]. L'hagiographie syro-orientale sert donc aussi à affirmer cette origine revendiquée et cette succession symbolique. Le *Paradis des Pères* compilé au milieu du VIIe siècle par le moine ʿEnanišoʿ[42] et qui rassemble des histoires de l'*Historia monachorum in Aegypto* et de l'*Histoire Lausiaque* de Pallade d'Hellénopolis est souvent transmis avec la *Vie d'Antoine* : sa composition comme son mode de transmission montrent le souci de recueillir l'héritage des Pères égyptiens pour en faire le guide des moines syro-orientaux[43].

38. Abraham de Kaškar (Fiey 2004, *SS* 23). Beaucoup de ces Vies, à commencer par celle d'Abraham lui-même, ont disparu en dehors des mentions qu'en font Thomas de Marga et Išoʿdnaḥ de Baṣra notamment.

39. Fiey 2004, *SS* 60. Cf. Payne 2011, p. 100-101 sur le cycle des Vies d'Awgin et de ses disciples.

40. Dyakonov 1918 ; Fiey 1962 ; Jullien F. 2008b ; Payne 2011, p. 100-101.

41. Voir Brock 2008a. Sur le rôle joué par Abraham, voir Chialà 2005 et Jullien F. 2008a.

42. Voir Brock 2008a, p. 189-196, pour une synthèse sur les différentes formes et versions et Brock 2011, p. 261-263.

43. L'intérêt pour les Pères égyptiens n'est pas limité bien entendu au monachisme syro-oriental. À propos de la traduction en syriaque de la Vie de Macaire, voir Toda 2006 ; cf. aussi celle de l'higoumène de Scété, Jean le Petit *(Vie de Jean le Petit)* ou encore les *Récits de Daniel le Scétiote.* Voir aussi Jullien F. 2011a.

À l'œuvre derrière ces hagiographies à la fois concurrentes et complémentaires autour des figures d'Abraham et d'Awgin se trouve la célébration du lien avec le monachisme égyptien où se formèrent les deux fondateurs. La figure du personnage historique qu'était Abraham, dont la mémoire se transmit parmi ses disciples et successeurs, comme la mémoire inventée d'Awgin et de ses élèves permettaient de situer dans la descendance de l'un ou de l'autre les ascètes syro-orientaux, présentés ainsi, en dernier ressort, comme les héritiers spirituels d'Antoine et de Pachôme. Cette hagiographie vivante pendant au moins trois siècles et qui réunit parfois dans une même histoire les deux traditions d'Abraham et d'Awgin contribua ainsi à la construction littéraire de l'histoire du monachisme oriental[44]. Cette hagiographie est à replacer aussi dans le contexte de compétition avec les « sévériens » très actifs dans l'Empire perse à partir du VI^e^ siècle. Il s'agit d'une hagiographie à dimension apologétique.

Hagiographie et apologétique

L'hagiographie a joué en effet un rôle apologétique dans les périodes de troubles politiques et religieux, côté occidental comme oriental. Des formes d'hagiographie collective, de plusieurs Vies indépendantes de saints appartenant à un même milieu ou écrites par un même auteur ou encore d'une collection de Vies écrites par un auteur, sont le prisme au travers duquel se sont exprimées les idées d'auteurs qui n'étaient pas des hagiographes de profession mais d'éminents ecclésiastiques soucieux de la défense de leur Église. Au travers des images de leurs modèles que sont les pièces hagiographiques, ils ont contribué à créer une mémoire collective liée à un moment de crise de leur communauté en même temps qu'un instrument de propagande théologique.

Les longs dialogues que présentent la plupart des Actes des martyrs, entre le souverain ou le juge persécuteur et le martyr constituent, quelles que soient la langue de production et la situation historique, des topoi littéraires parce qu'ils sont des éléments d'apologie chrétienne, en réalité à destination des chrétiens eux-mêmes, qui étaient les seuls à lire cette littérature. Que de tels échanges sur des idées politico-religieuses voire philosophiques[45] aient effectivement eu lieu ou pas reste souvent impossible à déterminer, mais leur dimension de défense de la doctrine chrétienne est centrale, car ils ont avant tout valeur d'édification et d'exemple.

44. Cf. Krueger 2004.

45. Walker 2004.

L'*Histoire de l'Église* de Barḥadbšabba, qui prend modèle de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret de Cyr et consiste en 32 « histoires », dont beaucoup sont hagiographiques, dessine une histoire de l'Église syro-orientale, où transparaît en filigrane une histoire de l'École de Nisibe au travers des maîtres qui la dirigèrent (au premier rang desquels Narsaï et Abraham de Bet Rabban). Les liens entre cette histoire et celle de l'École de la ville (la *Cause de la fondation des Écoles*) ont été très discutés et à défaut de pouvoir établir un rapport de dépendance, il convient de noter leur proximité et leur attribution respective à un Barḥadbšabba[46]. Des pièces hagiographiques concernant les maîtres et les étudiants de l'École ont également été produites et viennent accentuer l'aspect confessionnel de l'histoire de l'École. Les Vies des maîtres comme le *Memra sur les saints Pères de l'École*, produit par Rabban Surin, un directeur de l'École au VII^e^ siècle[47], insistent en effet sur l'orthodoxie de l'École depuis son installation à Nisibe, alors qu'Édesse avait succombé à l'influence de Cyrille d'Alexandrie. Cette hagiographie a ainsi clairement une valeur de propagande vis-à-vis des syro-orthodoxes qui se revendiquaient du prestige d'Édesse et maillaient de leurs propres écoles les provinces occidentales de l'Empire perse. Cet ensemble hagiographique a été produit par différents auteurs mais appartenant aux mêmes milieux ecclésiastiques et scholastiques, qui œuvraient ainsi à la réputation d'orthodoxie de l'École de Nisibe si importante pour la formation des élites de l'Église de Perse.

Une même dimension apologétique est discernable dans la production hagiographique de mar Babaï, l'un des rares hagiographes syriaques qui nous soit connu. À une période, dans les années 620, où les menées des syro-orthodoxes en Perse (en particulier du médecin Gabriel de Sinjar à la cour de Khosrau, avec l'appui de Širin, l'épouse chrétienne du shah) avaient empêché l'élection d'un catholicos (entre 608 et 628), Babaï, en tant que supérieur du monastère du mont Izla, jouait le rôle de chef et défenseur de l'Église de Perse[48].

Plus connu comme l'auteur d'ouvrages de liturgie, d'exégèse, de règles monastiques ou de manuels d'instruction spirituelle (*Livre de l'Union* et Commentaire des *Centuries* d'Évagre le Pontique), Babaï est aussi l'auteur de plusieurs textes hagiographiques qui sont peut-être les seuls à pouvoir être qualifiés d'élevés selon la distinction appliquée dans les textes grecs entre style élevé et populaire. Babaï utilise l'hagiographie pour écrire

46. Cf. Becker 2008.

47. Becker 2008, p. 163-164.

48. Walker 2010, p. 34-39.

l'histoire des réseaux monastiques et sociaux de son temps. Il écrivit une Vie d'Abraham le Grand de Kaškar puis de mar Dadišoʿ, son successeur, et d'autres ascètes syro-orientaux du VI^e^ et début du VII^e^ siècle qu'il avait connus en personne (dont deux femmes). Giwargis d'Izla, son allié durant sa vie, fut aussi, selon J. Walker, son meilleur porte-parole comme héros hagiographique[49]. Babaï prit soin en effet de souligner l'appartenance de son héros à la famille de son patron, Šapur le diacre, qui occupait un poste très important à la cour, et chercha à resserrer ses liens avec cette puissante famille. La commémoraison de Giwargis s'étendit aussitôt dans toutes les régions de l'empire et jusqu'en Inde. Cette hagiographie, qui aborde sous un autre angle les polémiques christologiques telles qu'elles apparaissent dans les traités théologiques de Babaï[50], constitue un pan particulier de l'œuvre dogmatique de l'auteur dans sa lutte contre les syro-orthodoxes. L'évocation des grandes figures de l'Église de Perse permettait certes à Babaï de fournir des modèles d'orthodoxie et de mettre en œuvre une apologétique christologique, mais aussi de trouver des appuis concrets pour sa défense de l'Église de Perse en se plaçant sous le patronage des puissants.

La production hagiographique antichalcédonienne des années 530 ou 540, bien qu'elle ait été pour l'essentiel rédigée en grec, contribua à créer une histoire des origines de l'Église syro-orthodoxe. Traduite en syriaque et disparue en grec[51], cette hagiographie évoque les grandes figures de la cause non-chalcédonienne. Une Vie de Sévère d'Antioche (*BHO* 1060-1061)[52], écrite par Zacharie le Scholastique en grec et une autre en syriaque par Jean bar Aphtonia, une Vie de Jean de Tella[53] (qui multiplia les ordinations de prêtres et de diacres, m. 538), due à son disciple Élie de Dara (*BHO* 524) et une autre à Jean d'Éphèse dans sa collection des Vies des saints orientaux, ou encore la Vie de Pierre l'Ibère (*BHO* 955-956)[54] constituèrent les premières étapes de la naissance de cette mémoire des saints miaphysites. Cette hagiographie visait à appuyer sur l'autorité des saints – à commencer par le patriarche Sévère d'Antioche – le refus de reconnaître le concile. Elle s'est trouvée faire contrepoint aux Vies des ascètes palestiniens écrites en grec par Cyrille de Scythopolis, qui représentaient le versant chalcédonien

49. WALKER 2010, p. 41.

50. REININK 1999, p. 184-185.

51. En raison de la condamnation de cette littérature par l'empereur Justinien et de l'extinction des milieux miaphysites de langue grecque.

52. FIEY 2004 (*SS* 405).

53. FIEY 2004 (*SS* 233).

54. FIEY 2004 (*SS* 350).

qui l'emporta finalement dans le patriarcat de Jérusalem[55]. Les traductions et les compositions hagiographiques en syriaque de la fin du VI^e^ siècle ont contribué à créer une mémoire des origines et une identité de l'Église non-chalcédonienne pour la période où elle n'existait pas encore en tant qu'Église séparée mais où les héros de l'opposition à Chalcédoine s'étaient élevés pour défendre l'orthodoxie telle qu'ils la concevaient.

Une partie de l'hagiographie miaphysite du VI^e^ siècle est en même temps une histoire locale, celle des ascètes amidéens, telle qu'elle apparaît dans l'*Histoire ecclésiastique du pseudo-Zacharie*, dans les *Vies des saints orientaux* et l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Éphèse[56]. Le fait que ces deux auteurs avaient été formés dans des monastères amidéens (Zuqnin et Mar-Jean-Urtaya) explique sans doute que nombre des héros fondateurs de la résistance au chalcédonisme soient précisément les ascètes d'Amid et de ses alentours. La transmission de ces textes historiques et hagiographiques était sans doute à destination des monastères mêmes de la région. C'est donc au travers de ce prisme amidéen, qui n'est pas nécessairement représentatif de la situation ailleurs, que nous avons accès à l'histoire des débuts de l'Église non-chalcédonienne. Mais c'est en exil que Jean d'Éphèse rencontre ces ascètes qui ont dû quitter leurs monastères et fuir parfois jusqu'en Égypte. Cette hagiographie de l'exil et de la dispersion crée ainsi la mémoire des origines d'une Église décentrée par rapport au patriarcat d'Antioche dont elle prétend hériter légitimement. C'est dans le creuset de la reprise en main par les empereurs chalcédoniens qu'est élaborée cette hagiographie collective des martyrs du chalcédonisme ainsi qu'elle est présentée à la fois dans les textes hagiographiques et historiques contemporains.

Les historiens anciens et l'hagiographie

Les historiens et chroniqueurs syriaques se sont servi des textes hagiographiques comme de sources semblables aux autres. Les chroniques occidentales intègrent des résumés de Vies de martyrs, de saints et de grands personnages de l'Église dans la trame chronologique pour écrire l'histoire de l'Église. L'*Histoire ecclésiastique du pseudo-Zacharie* par exemple reprend l'histoire de l'invention des reliques d'Étienne, de Nicodème, de Gamaliel et de Ḥabib[57]. Elle reprend aussi les Actes de l'évêque qui baptisa

55. Festugière 1963 et Flusin 1983.

56. Voir Ashbrook Harvey 1980, 1981 et 1990 ; Steppa 2006.

57. *Histoire ecclésiastique du pseudo-Zacharie* I, 8.

Constantin et qui est identifié comme étant Sylvestre de Rome. S. Brock a examiné le développement de cette histoire dans la tradition syriaque où l'évêque, d'abord interprété comme étant Eusèbe de Nicomédie était devenu dans le *Roman syriaque de Julien l'Apostat* Eusèbe de Rome, le premier étant peu acceptable en raison de ses penchants ariens. Pour des raisons d'incompatibilité chronologique, cet évêque de Rome était resté anonyme dans le poème que lui consacra Jacques de Sarug (m. 521). La version présente chez le pseudo-Zacharie attribue à Sylvestre de Rome le baptême et constitue l'ultime étape dans le développement de cette histoire[58]. On voit dans cet exemple comment se tisse une version acceptable d'un événement dans une narration qui s'adapte aux exigences d'orthodoxie d'une part, en éliminant Eusèbe de Nicomédie, parce qu'il était arien, et aux contraintes de la véridicité historique d'autre part, en effaçant le nom d'Eusèbe de Rome parce qu'il était anachronique. La version de cette pièce hagiographique retenue par le pseudo-Zacharie a donc été qualifiée par les historiens modernes d'Actes apocryphes de Sylvestre, apocryphes entendus ici au sens de non-conformes à la vérité historique. Il s'agit en même temps d'une longue pièce hagiographique mais qui était considérée par le pseudo-Zacharie comme une histoire investie de l'autorité de la tradition.

On touche là à une différence fondamentale dans la manière de concevoir ces textes par les historiens modernes par comparaison avec les historiens anciens. La catégorie de la vérité n'y est pas la même et les historiens modernes ont eu tendance à jeter le discrédit sur les chroniques parce qu'elles accueillaient ce type de sources manifestement contraires à la vérité historique. Pour les historiens anciens, le problème ne se posait pas en ces termes : l'histoire de Sylvestre existait comme texte narratif admis par la tradition sur la question du baptême de Constantin et n'était donc pas soumise à une critique des sources, alors que pour les historiens modernes la réalité même du baptême de Constantin reste problématique.

Un autre exemple est celui de la *Légende des Sept dormants d'Éphèse*, reprise par le pseudo-Zacharie[59]. Cette pièce, destinée à affirmer la réalité de la résurrection de la chair, était aussi tout simplement une bonne histoire qui eut un succès considérable et entra même dans le Coran. Ce texte défend une vérité théologique qui n'est pas celle des historiens modernes, c'est pourquoi ce texte a été qualifié de légende alors qu'il n'était qu'une histoire comme les autres pour les anciens. D'autres éléments tirés de textes hagiographiques sont empruntés par le pseudo-Zacharie, comme des extraits concernant la grande figure du miaphysisme qu'était Pierre

58. Brock 2008a, p. 183.

59. Brock 2008a, p. 184.

l'Ibère[60], mais aussi de simples récits édifiants[61]. Les textes hagiographiques fonctionnent donc comme des sources des textes historiques.

Historiens et hagiographes face aux confrontations interconfessionnelles

La *Chronique* de Michel le Syrien rapporte les détails de ce qui était conçu par les syro-orthodoxes comme une persécution par Barṣauma de Nisibe (m. vers 491-496), responsable de la propagation du diophysisme dans l'Église de Perse (connue comme la « nestorianisation » de l'Église de Perse). L'échange de lettres entre le patriarche syro-orthodoxe d'Antioche Jean et le maphrien Maruta de Tagrit (m. 649)[62] portant sur l'histoire de la séparation de l'Église de Perse et sur cette persécution est copié dans la chronique[63]. Maruta se fait l'historien de cette persécution, d'après des témoignages oraux, faute de sources écrites, mais non pas l'hagiographe de cette persécution (il prétend, selon un topos bien connu, ne pas parler la langue des anges nécessaire pour une telle tâche et être trop rustique et ignorant[64]). C'est en parallèle de l'histoire d'une autre « hérésie », celle du monothélisme, qu'elle est présentée dans la *Chronique*.

Ce sont souvent les mêmes auteurs qui eurent une activité d'historiens et d'hagiographes, comme Théodoret de Cyr, Jean d'Éphèse, Denys bar Ṣalibi ou Michel le Syrien. Dans sa *Chronique*, Michel a repris un passage qui semble provenir de l'*Histoire* de Denys bar Ṣalibi (perdue sinon dans les citations qu'en fait Michel le Syrien), dans lequel l'auteur fait référence aux *Vies des saints orientaux* écrites par Jean d'Éphèse. Denys indique que Jean d'Éphèse avait écrit 54 histoires et donne la liste des noms des saints concernés. Mais il mentionne aussi que ces histoires se trouvent dans « d'autres de mes écrits »[65], ce qui pourrait être une référence à son *Compendium d'histoires des Pères et des martyrs* qui ne nous a pas non plus été conservé[66]. Denys avait donc lui aussi écrit à la fois une *Histoire* des événements de son temps et un ouvrage hagiographique, mais qui sont tous les deux perdus à l'exception des citations dans la *Chronique* de Michel le Syrien. Un commentaire, sans

60. *Histoire ecclésiastique du pseudo-Zacharie* III, 4 et 7 ; Fiey 2004 (*SS* 350).

61. *Histoire ecclésiastique du pseudo-Zacharie* II, 6 (sur un Samaritain aveugle) et 8 (sur le moine Salomon).

62. Fiey 2004 (*SS* 304).

63. Michel le Syrien, *Chronique* XI, 9, p. 423-427 (éd.), II, p. 433-440 (trad.).

64. Michel le Syrien, *Chronique* XI, 9, p. 427 (éd.), II, p. 440 (trad.).

65. Michel le Syrien, *Chronique* X, 20, p. 377 (éd.), II, p. 355 (trad.).

66. Voir Barsoum 2003, p. 440.

doute encore de Denys, a été ajouté à cette liste des Vies, qui montre bien que l'œuvre hagiographique de Jean d'Éphèse était considérée comme une apologie du miaphysisme : l'argument avancé est que puisque ces saints ont accompli des miracles et des prodiges comme les apôtres, ils avaient la vérité de la foi et la confession orthodoxe des apôtres eux-mêmes. L'argument des miracles sert à justifier la déclaration de foi de l'Église syro-orthodoxe. L'histoire ici interprète l'hagiographie et explique comment la comprendre.

La *Chronique* de Michel le Syrien nous a conservé deux textes hagiographiques qui se trouvaient dans la *Chronique* de Denys de Telmaḥre : il s'agit de brèves biographies du patriarche Athanase le Chamelier (patr. 595-630) et de son frère Sévère, évêque de Samosate[67]. Pour la seconde, Denys eut accès à des informations, conservées oralement ou par écrit dans les monastères Mar-Jean de Kaišum et de Qennešre où lui-même fut moine. Sévère finit ses jours et fut inhumé au monastère de Mar-Jacques et une partie de ses reliques furent réclamées plus tard pour exorciser des frères du monastère de Qennešre qui étaient possédés[68]. Ces biographies ont une fonction de perpétuation de la mémoire des saints comme le montre l'expression employée par Denys pour conclure : « Que sa mémoire soit en bénédiction et que sa prière nous aide. »[69] Elles sont aussi des sources d'information sur l'histoire civile car ces personnages avaient souvent des connections avec les dignitaires civils. Denys mentionne ainsi que Sévère, et donc aussi son frère le patriarche Athanase, avaient comme parent le général de Mabbug qui reçut de Šahrbaraz le bois de la Croix ramené de Perse et qui la remit à Héraclius à Mabbug. Ces connections permettaient sans doute aussi la transmission de l'information historique. Denys ou sa source présente ces deux Vies comme des lumières « en face des deux empires : celui des Romains, qui aboyait contre notre foi et celui des Perses »[70]. Ces pièces hagiographiques sont donc présentées comme des affirmations de l'identité syro-orthodoxe prise entre l'hostilité du pouvoir byzantin chalcédonien et les changements induits par l'occupation perse, dans la continuité des histoires écrites dans les premières générations miaphysites par Jean d'Éphèse et le pseudo-Zacharie notamment, mais dans le contexte géopolitique de l'affrontement entre l'Empire perse et l'Empire byzantin.

67. Michel le Syrien, *Chronique* X, 25, p. 388-389 (éd.), II, p. 375-377 (trad.) pour Athanase, et Michel le Syrien, *Chronique* XI, 7, p. 417-421 (éd.), II, p. 427-429 (trad.) pour Sévère.

68. Michel le Syrien, *Chronique* X, 8, p. 420-421 (éd.), II, p. 429 (trad.).

69. Michel le Syrien, *Chronique* XI, 8, p. 420 (éd.), II, p. 429 (trad.).

70. Michel le Syrien, *Chronique* X, 25, p. 389 (éd.), II, p. 377 (trad.).

Michel le Syrien est peu connu comme auteur de Vies de saints, sa chronique pourtant présente une commémoraison du moine Rabban Thomas (originaire des environs de Mélitène) et de ʿAbda (ordonné évêque de Karšena, sous le nom de Jean, par le patriarche Jean bar ʿAbdun) dont il semble être l'auteur puisqu'il dit raconter l'histoire à partir du témoignage de son oncle paternel et de l'évêque Ignace de Kaišum[71]. Il mentionne la mort du saint sous le glaive des Turcs le mercredi 27 novembre 1146 (1458 AG). Cette pièce hagiographique due à Michel est insérée dans la *Chronique* où elle est passée relativement inaperçue. Rabban Thomas et ʿAbda ne figurent d'ailleurs dans aucun calendrier.

D'autres brèves Vies des évêques ou des patriarches de l'Église sont données dans la *Chronique* de Michel. À partir du moment où il n'utilise plus la chronique de Denys de Telmaḥre, Michel insère de brèves indications biographiques sur les patriarches syro-orthodoxes, donnant au moins la durée de leur épiscopat, le nombre d'évêques qu'ils ordonnèrent, la date de leur mort et le lieu de leur sépulture[72]. Il est probable que ces informations venaient des archives patriarcales. La *Chronique* célèbre ainsi la mémoire des « bienheureux patriarches » entre le IXe et le XIe siècle. Tous ne furent cependant pas considérés comme des saints : si tel fut le cas pour Barhebraeus, il n'en va pas de même pour Denys de Telmaḥre ou Michel lui-même (sinon de manière tardive, mais aujourd'hui les 800 ans de la mort de Mor Michael Rabo ont fait l'objet d'une commémoraison et une page facebook (vecteur moderne de l'hagiographie ?) lui est consacrée !

Les historiens syriaques n'ont pas accédé à la sainteté dans leur Église en tant qu'historiens, mais leur statut de savants n'y fut pas étranger puisque c'est en temps que tels que Jacques d'Édesse ou Barhebraeus[73] ont été commémorés. La seule Vie connue de Jacques d'Édesse[74] est présente dans la *Chronique* de Michel le Syrien. Une autre Vie de dignitaire de l'Église syro-orthodoxe présente dans la *Chronique* est celle de Josué le scribe devenu le patriarche Jean bar Šoušan qui était comme Jacques d'Édesse un savant en même temps qu'un homme d'Église[75]. Il n'est pas exclu que

71. Michel le Syrien, *Chronique* XVII, 6, p. 635-636 (éd.), III, p. 271-275 (trad.).

72. Cf. Michel le Syrien, *Chronique* XI, 19, p. 456 (éd.), II, p. 491 (trad.).

73. Fiey 2004, p. 86 (*SS* 176). Une Vie versifiée lui a été consacrée par Gabriel b. Jean de Bartelli (m. 1301), évêque de Gozarta d-Qardu (ord. 1285) sous le nom de Dioscore (voir Takahashi 2005, p. 2 pour plus de détails). Il est commémoré, un siècle après sa mort, dans le martyrologe de Rabban Ṣliba au 30 juillet.

74. Fiey 2004, p. 107 (*SS* 223) ; Michel le Syrien, *Chronique* XI, 15, p. 445-446 (éd.), II, p. 471-472 (trad.).

75. Michel le Syrien, *Chronique* XV, 3, p. 579 (éd.), III, p. 170-172 (trad.).

Michel puisse être l'auteur de ces pièces, qui tiennent plus de la biographie que de l'hagiographie, mais la prière des saints hommes ainsi commémorés est appelée sur les lecteurs comme dans le cas de la commémoraison à proprement parler de Rabban Thomas.

Michel eut aussi une activité hagiographique en dehors de sa chronique puisqu'il révisa la Vie de mar Abḥaï, un évêque antichalcédonien célébré par Jean Rufus et dont Jean d'Éphèse composa la Vie[76]. Il composa des odes versifiées sur une jeune femme de Talʿafar, fit le panégyrique de son contemporain, Joseph d'Édesse/Jean, métropolite de Mardin (m. 1165), pour lequel il institua un jour de commémoration[77], et écrivit aussi sur mar Barṣauma[78]. Michel le Syrien travaillait à la constitution d'une histoire mais aussi d'une mémoire des saints de son Église, dans une période de confrontation avec d'autres communautés, la création d'une mémoire ecclésiale se faisant en parallèle et en complément de son travail d'historien.

Les néomartyrs de l'islam et du chalcédonisme dans l'historiographie et l'hagiographie

L'existence de martyrs n'est pas réservée aux périodes anciennes de l'Église où le pouvoir romain s'en prenait aux chrétiens, ni aux persécutions dans l'Empire perse dont ces derniers firent l'objet continûment, même si à des degrés divers. Les conquêtes donnèrent lieu à des confrontations entre les nouveaux pouvoirs musulmans et les chrétiens. De manière un peu surprenante pourtant les figures de martyrs sous l'islam, appelés « néomartyrs » sont peu nombreuses en syriaque et il semble que ce soit surtout en milieu melkite, dans les différentes langues en usage dans cette Église, que des Vies ont été écrites. Quelques-uns de ces martyrs cependant sont mentionnés en syriaque, non dans des pièces hagiographiques, mais dans les chroniques. La *Chronique de Zuqnin* reprend une Vie du néomartyr Cyr, mis à mort dans la deuxième moitié du VIII^e^ siècle après s'être converti à l'islam puis être revenu au christianisme[79]. L'histoire d'Antoine ou Rouḥai/Abū Rūḥ (dont les chrétiens prétendaient qu'il était un neveu du calife) qui se convertit au christianisme et refusa ensuite d'apostasier est symptomatique car elle apparaît dans l'historiographie syriaque d'un côté et l'hagiographie melkite de l'autre, selon une répartition qui semble avoir été traditionnelle[80].

76. FIEY 2004, p. 22-23 (*SS* 14).

77. FIEY 2004, p. 111-112 (*SS* 232). Voir BARSOUM 2003, p. 429-430. VÖÖBUS 1971 et 1988.

78. Cf. BARSOUM 2003, p. 447, n° 11.

79. Voir HARRAK 2003 et BINGGELI 2010.

80. BINGGELI 2010.

Il est notable que la perspective hagiographique est absente de la tradition historiographique syriaque[81]. Le fait que le martyr était melkite explique qu'il ne soit pas reconnu comme tel par les syro-orthodoxes et que son histoire ne soit qu'un récit et non une pièce hagiographique.

L'appartenance confessionnelle est désormais première dans l'évaluation de ce que chaque tradition reconnaît comme étant un martyre véritable. Dans le cas repris par Michel le Syrien à la *Chronique* de Denys de Telmaḥre figure un exemple de ce qui est considéré comme le « martyre véritable » de chrétiens arabes, appartenant à la tribu des Taglibites, qu'un général musulman voulait contraindre à se convertir à l'islam[82]. Une autre histoire reprise à Denys de Telmaḥre est celle de ʿAbdun/ʿAbdani, un notable de Tagrit qui fut pris dans une répression contre le métropolite de la ville qui avait outrepassé ses fonctions en se mêlant des affaires civiles et en imposant une « loi chrétienne » aux musulmans de la ville. Le récit est assez développé et relate les circonstances du martyre dont il attribue la responsabilité en réalité au métropolite dont les excès suscitèrent une réaction violente des musulmans et non directement à ces derniers.

La perspective des chroniqueurs n'est pas celle des hagiographes, mais ils offrent un regard unique sur la « canonisation » des martyrs. La *Chronique* de Michel reprend encore à Denys de Telmaḥre le récit de prisonniers romains mis à mort à Ḥarran sur l'ordre du calife Hišām en 741/742[83]. Denys rapporte que la question fut débattue (parmi les syro-orthodoxes) de savoir si Eustathe et ses compagnons « romains » – et donc chalcédoniens – devaient être considérés comme des martyrs alors que la question ne se posait pas pour le chroniqueur byzantin Théophane qui les mentionne comme martyrs. Les chroniques syriaques montrent comment la sainteté se mesurait à l'aune des appartenances confessionnelles, une distance que ne peuvent avoir par définition les textes hagiographiques puisqu'ils étaient produits pour la célébration d'un saint reconnu par la tradition dans laquelle ils se situaient.

Un autre type de « néomartyrs » existe pourtant dans l'Église syro-orthodoxe : c'est celui, après les martyrs du chalcédonisme du VI^e^ siècle, des victimes des persécutions des Byzantins/grecs orthodoxes. C'est ainsi que Michel le Syrien rapporte, d'après Denys de Telmaḥre, l'histoire de l'évêque Épiphane qui subit un « martyre pour sa foi », non pas des mains des Arabes, qu'il fuyait pourtant, mais de celles d'un chalcédonien,

81. Binggeli 2010, p. 86.

82. Michel le Syrien, *Chronique* XI, 17, 451-452 (éd.), II, p. 480-481 (trad.).

83. Michel le Syrien, *Chronique* XI, 21, p. 463 (éd.), II, p. 501 (trad.).

Grégoire, envoyé par l'empereur Héraclius garder Callisura en Cilicie. Et c'est des Arabes que Grégoire reçut sa punition, les musulmans rendant ainsi justice à un syro-orthodoxe persécuté par un orthodoxe byzantin[84] !

La période de floraison de l'Église syro-orthodoxe dans la région de Mélitène, suite à l'installation dans la région du patriarche et de son Église après la reconquête byzantine et à la demande de l'empereur lui-même[85], donna naissance à une hagiographie syro-orthodoxe de « néomartyrs » des chalcédoniens lorsque prit fin cette période de tolérance. La *Chronique* d'Ignace de Mélitène s'en fait l'écho : la mort en exil à Constantinople du métropolite Jean de Mélitène et de sept moines est présentée comme « un véritable martyre » des orthodoxes aux mains des « Grecs hérétiques »[86]. Le patriarche Jean bar ʿAbdun a fait aussi l'objet d'une Vie, reprise en abrégé par Ignace de Mélitène puis dans la *Chronique* de Michel le Syrien[87]. Suite en effet à la plainte du métropolite chalcédonien de Mélitène, jaloux des succès du patriarche syro-orthodoxe, commença en 1029 le procès du patriarche et de six de ses évêques à Sainte-Sophie, à Constantinople. Excommunié, Jean bar ʿAbdun mourut en exil en 1033. Il est célébré le 1er février par les syriens orthodoxes[88].

Les nouveaux saints syro-orthodoxes ont peu fait l'objet d'une production hagiographique à proprement parler après le VIe siècle et la naissance du mouvement antichalcédonien puis de l'Église miaphysite. C'est dans les moments d'affrontement avec l'Église chalcédonienne, plus que dans la confrontation avec un pouvoir musulman qui leur fut somme toute plus favorable que les Byzantins, que se sont levés les nouveaux héros de cette Église. Et c'est en tant que participants de cette histoire qu'ils ont été reconnus comme des saints. Leur sainteté est intimement liée à l'histoire de leur communauté et de leur Église.

Les historiens modernes et l'hagiographie

La lecture moderne de l'hagiographie a longtemps été positiviste et les premiers travaux ont cherché à mettre en évidence dans quelle mesure une œuvre hagiographique était ou non « historique » et pouvait être une source fiable pour l'histoire du culte des saints. Les classifications du

84. Michel le Syrien, *Chronique* XI, 7, p. 416-417 (éd.), II, p. 422-423 (trad.).

85. L'article de référence sur cette période est celui de Dagron 1976, p. 202 notamment.

86. Michel le Syrien, *Chronique* XIII, 6, p. 559 (éd.), III, p. 136 (trad.).

87. Michel le Syrien, *Chronique* XIII, 6, p. 560-565 (éd.), III, p. 136-145 (trad.).

88. Fiey 2004, p. 113-115 (*SS* 236).

bollandiste Hippolyte Delehaye posaient ainsi la question de l'historicité des Actes de martyrs. Les Passions étaient classées en Passions historiques, en panégyriques des martyrs ou en Passions artificielles[89] ou encore en actes judiciaires, passions narratives et légendes épiques et romanesques pour une classification plus récente mais similaire[90]. L'absence ou la faible part de merveilleux constituait un critère d'appréciation pour établir la vraisemblance historique d'un récit[91]. Le degré d'intervention de l'hagiographe constituait un autre élément d'évaluation, permettant d'établir l'écart entre le document d'enregistrement des martyres dont on supposait l'existence[92] et le texte tel qu'il était parvenu[93]. Les textes les plus fiables étaient ceux dont on pensait que les auteurs avaient eu accès à une source contemporaine des événements et aussi proche que possible (récit d'un témoin ou d'un disciple, minutes d'une Passion).

Alors qu'il s'avère souvent difficile de discerner les éléments historiques dans les récits, la mise en évidence de détails ne correspondant pas à la période supposée entraînait le postulat d'une interpolation dans le texte : « l'historicité du texte est pour ainsi dire sauvegardée en le "nettoyant" de ses éléments douteux »[94]. On considérait que l'élaboration hagiographique venait en quelque sorte s'interposer entre la vérité historique et le texte tel qu'il était transmis.

Littérature et histoire

Or c'est la part de cette créativité littéraire qui a été mise au premier plan dans le cadre plus large de l'étude du discours chrétien depuis les années 1960[95]. La dimension littéraire des Actes, Passions et Vies a été étudiée au travers de l'usage de modèles littéraires, mais aussi de modèles de sainteté, dont le premier, chronologiquement et par ordre d'importance, est la *Vie d'Antoine*, qui a suscité toute une chaîne d'imitateurs et de successeurs dans toutes sortes de langues. Le rôle de l'imitation des modèles bibliques, à commencer par le Christ, est une autre des voies d'étude de l'influence du discours chrétien dans la composition de ces textes. Une mise en abyme à la fois littéraire et spirituelle préside souvent à la composition hagiographique

89. Delehaye 1921, p. 13.

90. Saxer 1990.

91. Cf. Delehaye 1954 ; Dehandschutter 1995, p. 295-296.

92. Bowersock 1995, chap. « The written record », p. 23-39.

93. Voir par exemple Devos 1953 et 1954 sur le martyre de Jacques l'Intercis.

94. Dehandschutter 1995, p. 300.

95. Cameron 1991.

qui offre comme modèle aux chrétiens les figures des martyrs et des saints qui sont elles-mêmes le reflet des images des grandes figures bibliques données comme modèle premier (Daniel dans la fosse aux lions, les trois jeunes gens dans la fournaise, les Maccabées pour les martyrs ; l'*Imitatio Christi* dans la grande majorité des cas ou pour des figures ascétiques comme Antoine ou d'autres). Même ce qui est présenté comme les minutes d'un procès peut s'avérer n'être qu'un topos voulu par le genre des Passions, de même que les prétendus dialogues de controverse.

Ces textes qui offrent souvent non seulement des imitations des figures bibliques, mais aussi des citations des Écritures peuvent aussi donner l'occasion d'étudier quel type de texte était cité et donc utilisé à l'époque de la rédaction, de donner accès parfois à des versions disparues[96]. L'aspect littéraire de ces textes commence donc à être étudié en tant que tel : étude des types de miracles[97], rhétorique des textes, usage des citations scripturaires[98].

Cette dimension littéraire doit être prise en compte dans l'évaluation de ces textes, et il est bien évident que certains ont une valeur historique plus grande que d'autres. Cela ne signifie pas pour autant que des éléments historiques ne puissent être présents dans des Vies jugées romancées, en dépit même des éventuelles interpolations ou élaborations romanesques[99]. La Vie de Siméon des Olives (m. 734) montre un cas flagrant d'interpolation où la Vie de Théodore Abū Qurra (m. *ca* 830) vient se superposer à celle de Siméon dans un anachronisme déroutant pour le lecteur moderne[100]. Elle présente cependant en même temps des éléments fascinants touchant à la vie des monastères du Ṭur ʿAbdin : aspects ruraux (culture de la terre, notamment des oliviers et production de l'huile d'olive, chasse), économiques (dotations des monastères), religieux (fêtes et pèlerinages) ou encore immobiliers (construction de tours, hôtelleries, églises...). Cette Vie offre en outre des éléments liés à l'histoire politique intéressants : si elle manifeste en effet de nombreuses difficultés chronologiques, en

96. Voir Baarda 1960 pour la Vie de Rabbula ; cf. Birdsall 1981 pour des lectures du Diatessaron dans le martyre de Abo de Tiflis.

97. Gignoux 2000.

98. Watt 1990 à propos de la structure rhétorique du *memra* d'Élie de Qarṭmin sur Philoxène de Mabbug ; Palmer 1987 sur la technique littéraire et le rôle des auteurs de deux Vies.

99. Cf. la réhabilitation des *Acta Archelai* par Lieu (Lieu 1994, chap. « Facts and fiction in the Acta Archelai », p. 132-152) comme source historique sur le manichéisme ; ces actes avaient été disqualifiés après la découverte des documents manichéens alors qu'ils avaient été pendant longtemps l'une des seules sources d'information sur le sujet.

100. Cf. la présentation de J. Tannous sur les versions syriaques et arabes et l'attribution à Siméon d'épisodes de la vie de Théodore (Tannous 2012).

dehors même du passage interpolé de la Vie de Théodore Abū Qurra, elle montre par exemple, concernant le célèbre général perse Šahrbaraz, une connaissance de ses titres, d'abord de général puis de roi (il le fut d'avril à juin 630 après la reconquête byzantine), qui ne laisse pas d'étonner et laisse penser qu'une source de peu postérieure se trouve derrière ces informations[101]. Ce texte, qui est l'un des plus riches pour l'histoire du monachisme rural, attend toujours une très désirable édition et une traduction dans une langue moderne qui le mettrait à la disposition des historiens de l'Antiquité tardive[102].

Pour prendre un autre exemple, les affabulations indéniables que comporte la Vie de mar Yonan, un des disciples de mar Awgin, en font un merveilleux roman hagiographique où les ascètes, héros de l'histoire, se transportent d'une île à l'autre du golfe Persique sur le dos d'un extraordinaire crabe géant apprivoisé qui ne déparerait pas dans un roman ou un film fantastique moderne. Cela n'empêche pourtant nullement ce texte d'être, à côté des trouvailles archéologiques, une source d'information sur la vie dans les ermitages et les monastères du Golfe et sur la structure de ce monachisme au VII^e^ siècle[103].

De même, la Vie de mar Awgin, si elle est une invention, n'en présente pas moins la mention de la fabrication du pain dans un monastère (Awgin aurait été moine boulanger au monastère de Pachôme en Égypte). Le fait que son père est supposé être un pêcheur de perles de Clysma (près de la ville moderne de Suez) montre un milieu familier du golfe Persique et la pêche des perles dans le secteur pourrait être étudiée à partir des nombreuses mentions dans les Vies des saints locaux. Créations littéraires, ces Vies n'en sont pas moins le produit de leur temps et de leur lieu de composition et à ce titre une source d'information sur l'histoire culturelle, monastique, religieuse, mais aussi économique et même littéraire, de la période de leur composition plus que de la période où elles prétendent se situer. C'est souvent au second degré qu'elles prennent tout leur sens et leur intérêt.

L'hagiographie comme source historique

L'engouement pour l'hagiographie comme source d'histoire date des années 1960-1970. La place de cette littérature pour l'histoire sociale et culturelle fut mise en avant, de pair avec la reconnaissance de l'originalité

101. Je remercie J. Tannous de m'avoir communiqué une image d'un manuscrit contenant ce texte.

102. A. Palmer en a promis l'édition et Jack Tannous en prépare une traduction anglaise.

103. Payne 2011.

du monde culturel d'une période désormais qualifiée d'Antiquité tardive. La place du saint homme fut réévaluée dans les réseaux sociaux, religieux et politiques[104] et la littérature associée fut lue aussi comme un marqueur du changement des mentalités dans l'Antiquité tardive et de la place des saints. La mise au centre de la personne dans le christianisme, du saint comme médiateur entre Dieu et les hommes dans la société de l'Antiquité tardive, se reflète dans la littérature hagiographique qui ouvre une fenêtre unique sur les individus, les saints et ceux qu'ils côtoient. L'hagiographie en latin, en grec et dans les langues de l'Orient chrétien a ainsi été étudiée pour l'éclairage qu'elle offrait sur la vie quotidienne, absente des autres types de littérature, dans sa dimension locale[105]. De telles études ont aussi porté sur les sources hagiographiques écrites en syriaque. Il est bien évident que c'est seulement en confrontant textes grecs, arméniens, arabes et syriaques que l'on aura une vue plus juste des sociétés concernées. Les textes peuvent être en plusieurs langues, mais ils concernent les mêmes régions et des groupes sociaux similaires, en dépit des différences confessionnelles. Or ils sont encore trop souvent étudiés en fonction de leur langue de composition.

Dans l'hagiographie, c'est toute une partie de la population tardo-antique qui émerge de l'ombre de la littérature savante d'où elle est absente : les femmes[106] et les enfants[107], la famille[108] et ses relations internes et externes, sont ainsi devenus un sujet d'étude depuis la fin des années 1970 et la promotion de l'histoire sociale[109].

Les classes sociales les moins favorisées, qui n'apparaissent pas dans les autres genres de littérature, deviennent visibles au travers de ces textes. Certains ont pu être étudiés, comme celui des mimes, qui renseigne sur la place du christianisme dans la vie culturelle de l'Antiquité tardive et ses mutations par rapport au monde classique[110].

D'autres groupes sociaux ou métiers pourraient être étudiés à partir de ces textes : les bergers de chameaux, les pêcheurs de perles évoqués plus haut dans les Vies des moines du golfe Persique, ou encore les mariniers et les pêcheurs de l'Euphrate, souvent évoqués par Thomas de Marga, les

104. Nous restons redevables aux travaux fondateurs de P. Brown (Brown 1971, 1982 et 1995 notamment).

105. Voir par exemple Adshead 1991 sur la Syrie.

106. Voir dans ce volume l'article de J.-N. Saint-Laurent. Horn 2011.

107. Horn 2006, 2006-2007, 2009.

108. Ashbrook Harvey 1996 ; Palmer 1990b.

109. Pour la bibliographie concernant les sources grecques, voir Efthymiadis 2011.

110. Horn 2005 et Elm 2006 ; Roueché 1993 et Dagron 2011 pour le contexte plus large des jeux et du théâtre à Byzance.

artisans, souvent issus des déportations, l'aristocratie sassanide au travers des Actes des martyrs persans et aussi les esclaves que l'on devine dans l'entourage de leurs maîtres.

La vie rurale constitue la toile de fond de la majorité des textes hagiographiques puisque c'est surtout le monachisme rural et l'ascétisme dans les lieux reculés qui sont évoqués. Elle occupe ainsi une place unique dans cette littérature. Les activités agricoles et l'élevage ou encore la possession et la gestion de la terre par les nobles persans et par les monastères sont ainsi documentés marginalement mais selon un angle complémentaire à celui de l'archéologie. De telles études manquent encore largement en syriaque car c'est d'abord l'histoire du culte des saints et l'histoire religieuse qui ont bien entendu été au cœur de l'approche de ces textes. La Vie de Siméon des Olives par exemple, déjà évoquée plus haut, constitue une source unique pour l'histoire de la culture des oliviers dans le Ṭur ʿAbdin, l'organisation du travail dans les monastères, les interactions entre les monastères et les villages, les circuits de distribution de l'huile d'olive par exemple, et présente un intérêt dans le cadre de l'étude du commerce de l'huile d'olive au Proche-Orient dans l'Antiquité tardive. L'hagiographie syro-orientale a néanmoins été exploitée pour l'histoire économique des communautés chrétiennes dans l'Empire sassanide[111].

L'hagiographie a bien sûr été largement mise à contribution pour l'histoire des débuts du christianisme (la Vie d'Abercius par exemple est une source majeure[112]) en Syrie, en Mésopotamie et en Perse. La *Doctrine d'Addaï*, les *Actes de Thomas et de Mari* qui sont à la fois des pièces hagiographiques et apocryphes et qui se présentent comme des récits de la conversion apostolique de la Mésopotamie, de l'Iran et de l'Inde ne permettent sans doute pas d'écrire une histoire de la christianisation de ces régions mais sont néanmoins précieuses pour comprendre la conception qu'en avaient les milieux de production et renseigne sur l'histoire religieuse, sociale et culturelle de ces derniers. L'histoire de l'âge de l'expansion du christianisme, de l'apparition et l'expansion du monachisme, de l'émergence de conflits religieux et ecclésiastiques, est particulièrement redevable aux textes hagiographiques, de même que l'histoire des relations interreligieuses et interconfessionnelles. Mais cette littérature est encore une mine d'informations non exploitées. La Passion du jeune berger juif ʿAbd al-Masiḥ[113] dans la région frontalière du Sinjar (côté perse depuis 363)

111. Villagomez 1998 et Villagomez & Morony 1999.

112. Voir plus particulièrement Bundy 1989-1990.

113. Fiey 2004, p. 19-21 (*SS* 10).

est ainsi une source unique sur l'existence de communautés juives rurales dans l'Empire sassanide qui ne sont pas documentées par ailleurs, mais n'a pas été lue par les spécialistes de ce domaine.

La diversité des formes d'un christianisme à la fois sémitique et hellénisé, melkite, syro-orthodoxe ou oriental, au sein d'une pluralité d'autres formes religieuses (judaïsme, manichéisme, zoroastrisme, anciens cultes mésopotamiens, baptisme ou encore marcionisme) trouve son expression dans ces textes qui font moins de théologie qu'ils ne montrent les conditions concrètes des interactions entre les individus. Il est notable par exemple que les Vies produites dans les débuts de l'islam permettent moins de documenter les relations islamo-chrétiennes[114] que les relations entre les différentes dénominations chrétiennes qui ne cessaient d'affirmer leurs différences, les unes vis-à-vis des autres, mais aussi vis-à-vis du nouveau pouvoir musulman, comme le montrent la Vie de Siméon des Olives ou celle de Theoduṭe d'Amid par exemple[115]. Elles constituent néanmoins un accès à la micro-histoire régionale et la Vie de Theoduṭe a pu être utilisée pour montrer le peu d'emprise réelle des musulmans en Mésopotamie du Nord au VII^e^ siècle, en dehors peut-être de la ville d'Amid (la moderne Diyarbakır en Turquie du sud)[116]. L'hagiographie syriaque, comme l'ensemble de la littérature dans cette langue, est éclairante sur la situation de frontière entre les Empires perse et romain[117].

L'hagiographie source de l'histoire monastique

L'hagiographie a souvent été composée pour célébrer les figures fondatrices du monachisme : la *Vie d'Antoine*, qui constitua le modèle de l'hagiographie chrétienne, a été traduite en syriaque sous une forme longue et brève et adaptée dans sa terminologie aux formes d'ascétisme propres au monde de langue syriaque, plus familières que celles du monachisme égyptien[118] ; la *Vie de Julien Saba* – considéré comme le père des moines de Syrie – par Théodoret de Cyr a été traduite en syriaque et a fait l'objet de *madraše* attribués à tort ou à raison à Éphrem[119]. De nombreuses Vies de fondateurs de monastères syro-orientaux ont été composées et

114. Voir cependant PENN 2010.

115. Pour l'hagiographie de cette période, voir dans ce volume l'article de J. Tannous. Voir l'analyse par A. Palmer de la Vie de Theoduṭe (PALMER 2006).

116. PALMER 2006, citant les travaux de Chase Robinson (ROBINSON 2000), p. 119.

117. ASHBROOK HARVEY 1981 ; ANDRADE 2009.

118. BROCK 2008a, p. 189-190 ; TAKEDA 1998 et 2001.

119. Voir GRIFFITH 1994.

montrent l'intérêt continu pour ces grandes figures comme l'attestent les versions en prose et en vers des Vies de Rabban bar ʿEdta (fin VIe s.) et de Rabban Hormizd (VIe/VIIe s.) par exemple, cette dernière faisant l'objet encore au XVIe siècle d'une adaptation métrique[120]. Les figures monastiques ainsi célébrées ne sont cependant pas nécessairement entrées dans les calendriers et toutes les Vies monastiques ne correspondent pas à un culte, surtout après le VIe siècle[121].

Les Vies des disciples de mar Abraham et de mar Awgin, évoquées plus haut, l'histoire du monastère de Bet ʿAbe au travers de celle de ses supérieurs et de ses moines, dont beaucoup partirent fonder des monastères à leur tour, ou encore l'*Histoire de mar Maʿin*, qui le crédite de la fondation de quatre-vingt-seize monastères dans la montagne de Sinjar[122], participent elles-mêmes à la constitution du monachisme comme phénomène historique. Si elles n'ont pas été écrites pour documenter l'histoire de l'ascétisme, elles constituent cependant une source indispensable sur l'histoire monastique. Elles apportent aussi des informations et un éclairage complémentaires à celui de l'archéologie par l'introduction de récits touchant à la vie quotidienne des ascètes et le mode de fonctionnement concret du monastère, de la porte aux fours, aux dortoirs et aux latrines, de l'accueil des voyageurs aux travaux agricoles et au paiement de l'impôt. En l'absence en monde syriaque d'archives monastiques, l'hagiographie joue un rôle fondamental de documentation au travers cependant du prisme idéologique inévitable des textes.

Toutes sortes d'aspects du monachisme et de l'ascétisme ont pu être étudiés au travers de ces textes, en complément d'autres types de littérature : les attitudes du corps dans la prière[123] ; les voyages et pèlerinages[124] ; l'odeur de sainteté[125] ; les formes extrêmes d'ascétisme syrien comme le stylitisme et le dendrisme[126] ; les sacrements : le mariage[127], la liturgie des stylites[128]

120. Cf. Brock 2011, p. 264-265. Voir dans ce volume la contribution de S. Brock.
121. Voir la contribution de D. Taylor dans ce volume.
122. Brock 2008b.
123. Chabot 1900, p. 185-191, 203-204.
124. Bitton-Ashkelony 2010 et 2011.
125. Ashbrook Harvey 1999 et 2006 ; Caseau 2005.
126. Whitby 1987 ; Smith 2009 ; Vivian 2010.
127. Dubarle 1985.
128. Ashbrook Harvey 1998 ; Binggeli 2008.

par exemple ; la médecine[129] ou encore les reliques[130]. Même la question du culte des images, si centrale dans l'hagiographie byzantine, mais qui semble absente des textes syriaques, a été évoquée à partir de l'*Histoire de Rabban Hormizd*[131].

L'hagiographie syro-orientale source pour l'histoire d'époque sassanide

Une particularité fondamentale de l'hagiographie de langue syriaque est l'ouverture qu'elle offre vers le monde non-romain de la Perse, voire de l'Asie centrale et du golfe Persique. L'hagiographie est sans doute l'un des genres où s'est le plus et le mieux exprimé le génie du christianisme de langue syriaque dans l'Empire perse, dans les très nombreux Actes des martyrs persans mais aussi dans les innombrables Vies de saints fondateurs, moines et directeurs d'écoles, dont une partie seulement nous est parvenue[132]. L'hagiographie syro-orientale constitue une source fondamentale pour l'histoire des communautés chrétiennes et plus largement des relations romano-perses. Étant donné le petit nombre de sources textuelles contemporaines en moyen-perse qui nous soient parvenues, elle est précieuse aussi pour l'histoire des institutions civiques et religieuses sassanides ou encore les interactions entre les différentes religions représentées dans l'Empire perse. Cette source est encore sous-exploitée par les historiens spécialistes de ces régions ou tout simplement par ceux qui s'intéressent à la littérature hagiographique en général, en partie en raison de l'absence de traduction systématique dans une langue moderne de ces textes[133].

L'hagiographie n'offre que rarement des informations utiles pour l'histoire événementielle, mais quand c'est le cas, le mode de datation utilisé dans ces textes est problématique. Cette question a d'ailleurs été étudiée en tant que telle car si la plupart des dates sont exprimées comme attendu en ère des Séleucides, elles ne correspondent pas au calendrier Julien adopté en Syrie et dans les régions sous domination romaine, et d'autres sont données « selon la lune »[134]. On a supposé que puisque ce

129. *Vie de mar Domitius* ; Bruns 2008 ; Ashbrook Harvey 1984.

130. Bruns 2006.

131. Gerö 1978.

132. Voir Debié 2010a.

133. Un très précieux instrument de travail pour se retrouver dans cette littérature est fourni par S. Brock dans l'appendice à son édition et traduction de l'*Histoire de mar Maʿin* (Brock 2008b, p. 77-125).

134. Stern 2004.

calendrier ne pouvait être le calendrier « occidental » mais qu'il n'était pas non plus persan, il s'agissait du calendrier juif[135]. Il est apparu que les dates étaient en fait données selon le calendrier lunaire mais interprété dans des calendriers locaux variés, seule hypothèse qui semble pouvoir rendre compte de la diversité des modes de datation (sans compter les erreurs possibles de transmission et tout simplement les erreurs de dates !)[136]. Les dates des martyres auraient ainsi été données d'après le calendrier local et transmises ainsi aux textes hagiographiques. L'hagiographie perse constitue une petite fenêtre ouverte sur la variété des calendriers lunaires locaux de type babylonien, basés sur des observations empiriques de la lune, mais avec l'introduction aux IVe-Ve siècles d'une alternance de mois au nombre de jours fixe. L'observation des dates fournies par cette hagiographie vient donc compléter les travaux réalisés d'après les sources juives. Ces travaux permettent aussi d'attirer l'attention sur les difficultés de chronologie inhérentes à ces textes[137].

L'histoire des relations entre l'Empire romain et l'Empire perse doit beaucoup aux sources hagiographiques. Les martyres commencèrent avec la conversion de Constantin au christianisme, alors que cette religion était désormais assimilée par les Perses avec l'ennemi romano-byzantin. Les périodes de persécution furent d'ailleurs liées, tout au long de l'histoire de l'Empire sassanide et jusqu'à sa chute devant les Arabo-musulmans, aux périodes de tension et de guerre entre les deux empires[138]. Ce n'est pas l'histoire militaire qui est concernée, mais plutôt celle de la tolérance religieuse qui est évoquée en lien avec les événements politiques d'un côté et la constitution des identités chrétiennes de l'autre. L'Église syro-orientale prit en effet le parti de se construire comme une Église « nationale », fidèle au shah et éloignée de l'empereur byzantin et des Églises « occidentales » (melkite et surtout syro-orthodoxe). L'hagiographie y est le résultat de la célébration des héros de cette Église qui n'appartenait pas à l'œcumène romaine (même si nombre de ses membres furent déportés de l'Empire romain lors des épisodes de guerre) et offre une vision autochtone de l'Empire perse jusqu'à ses marges les plus orientales. D'abord produite uniquement dans le contexte des relations avec le pouvoir zoroastrien et des relations romano-perses, elle est la manifestation ensuite de la concurrence, voire de la guerre que menèrent les syro-orthodoxes pour

135. Mercier 1999.

136. Stern 2004, p. 465-466.

137. Peeters 1938.

138. Brock 2008b, p. 84.

se faire reconnaître face à l'Église de Perse, au niveau local et à la cour dans l'entourage direct du shah. L'hagiographie syro-orientale est aussi le résultat de cette confrontation pour l'établissement d'une légitimité chrétienne « nationale » face aux syro-orthodoxes et vis-à-vis des milieux zoroastriens.

L'hagiographie a donc été utilisée par les historiens contemporains comme source pour l'histoire des débuts du christianisme en Perse. Quelques éléments d'information présents dans les Actes des martyrs sont utiles à la connaissance des structures administratives de l'Empire sassanide. Ils ont permis par exemple de mettre en évidence l'alternance saisonnière des résidences des shahs[139] ou d'étudier le nom des fonctions administratives et religieuses sassanides[140].

L'histoire des persécutions et des relations entre le shah, les mowbeds et les communautés chrétiennes repose pour l'essentiel sur ces textes : les dates[141], les causes des persécutions, l'attitude des martyrs[142]. Plus généralement l'histoire de l'Église de Perse, son histoire[143], sa structure administrative, sa géographie[144] ont été étudiées en grande partie à partir des informations fournies par les textes hagiographiques[145]. L'aspect littéraire et le recours à des topoi dans ces textes n'ont pas été laissés de côté puisqu'une typologie des miracles[146] et des peines et supplices[147] a pu être établie.

Les relations entre les religions en présence dans l'Empire iranien ont également été étudiées à partir des textes hagiographiques[148]. Les Histoires des martyrs permettent aussi de glaner des informations sur les pratiques religieuses, sociales et anthropologiques : les pratiques zoroastriennes[149] et la religion mazdéenne[150], mais aussi les anciens cultes mésopotamiens[151], réels

139. Fiey 1995.

140. Gignoux 1982 et 1984.

141. Burgess & Mercier 1999.

142. Van Rompay 1995.

143. Baumstark 1901 et Peeters 1946.

144. Jullien C. 2004a et 2007.

145. Voir l'article de C. Jullien dans ce volume.

146. Gignoux 2000.

147. Jullien C. 2004b.

148. Neusner 1972 et 1987 ; Becker 2009 ; Jullien F. 2011b ; Kiperwasser & Ruzer 2012.

149. Gray 1913-1914.

150. Panaino 2006 ; Walker 2006.

151. Briquel Chatonnet, Jullien & Jullien 2003 sur les traces d'un ancien rite assyrien.

ou fantasmés, ou encore des pratiques baptistes[152] ont été étudiés. Les formes traditionnelles de sociabilité[153], la dimension anthropologique des pratiques alimentaires[154] ou funéraires et du rapport aux cadavres et par extension aux reliques[155], de l'usage des noms[156] dans les religions en présence en monde sassanide ont également été abordées à partir de ces textes.

L'hagiographie syriaque est donc à resituer dans le contexte plus large de l'hagiographie tardo-antique, grecque et de l'Orient chrétien, dont elle partage les modèles littéraires et de sainteté. Elle offre en même temps une ouverture unique vers les frontières orientales du monde romain et, bien au-delà, vers le monde non-romain de l'Iran et du golfe Persique. Employée comme source mais aussi produite par les historiens anciens, elle était un autre discours chrétien que celui des homélies ou des chroniques, centré sur les individus et leur milieu, dans tout l'ordinaire de leur vie et l'extraordinaire de leurs miracles ou simplement de leur genre de vie. En cela les historiens modernes y ont trouvé, au travers des filtres littéraires et idéologiques propres à ce genre, une source pour l'histoire sociale et religieuse.

152. Jullien C. & Jullien F. 2002 sur le baptisme babylonien.

153. Harrak 2002 sur les assemblées de Séleucie-Ctésiphon.

154. Debié 2010b ; Walker 2006.

155. Bruns 2006 ; Herman 2010.

156. Gignoux 1982.

Bibliographie

Actes grecs des martyrs persans : Hippolyte Delehaye (éd. et trad. fr.), *Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II. Textes grecs et traductions*, Paris, 1907 (Patrologia Orientalis 2/4).

Élie de Qarṭmin, *Memra sur Philoxène de Mabbug* : André De Halleux (éd. et trad.), *Éli de Qartamin. Memra sur S. Mar Philoxène de Mabbog*, Louvain, 1963 (CSCO 233-234, Script. syr. 100-101).

ʿEnanišoʿ, *Paradis des Pères* : Ernest A. Wallis Budge (éd.), *The Book of Paradise, Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others : The Syriac Texts, according to the Recension of 'Anân-Îshô' of Bêth 'Âbhê*, London, 1904.

Histoire d'Arbèles :

Alphonse Mingana (éd. et trad. fr.), « Histoire de l'Église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšiḥa Zkha (VI^e^ siècle) », dans *Sources Syriaques* I, Mossoul, Leipzig, 1908, p. 1-75 (éd.), p. 76-156 (trad.).

Peter Kawerau (éd. photographique et trad. all.), *Die Chronik von Arbela*, Louvain, 1985 (CSCO 467-468, Script. syr. 199-200).

Histoire de Karka d-Bet Slok : *AMS* II, Paul Bedjan 1891, p. 507-535 (éd.) ; G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7/3), p. 43-60 (trad.).

Histoire du couvent de Sabrišoᶜ/Bet Qoqa : Alphonse Mingana (éd. et trad.), « Appendice [Histoire en vers du couvent de Sabrišōᶜ de Béth Koka] », dans *Sources syriaques* I, Mossoul, Leipzig, 1907, p. 171-220 (éd.), p. 221-267 (trad.).

Histoire ecclésiastique du pseudo-Zacharie : Ernest W. Brooks (éd. et trad. lat.), *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, I, Paris, 1919 (CSCO ser. III, t. 5) réimpr. Louvain, 1924 (CSCO 83 et 87, Script. syr. 38 et 41) ; II. *Accedit fragmentum Historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis*, Louvain, 1924 (CSCO 84 et 88, Script. syr. 39 et 42).

Išoʿdnaḥ de Baṣra, *Le Livre de la chasteté* ou *des fondateurs* : Jean-Baptiste Chabot (éd.), *Le Livre de la chasteté composé par Jésudenah évêque de Baçrah*, Roma, 1896 (Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome 16).

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* : Ernest W. Brooks (éd. et trad. angl.), *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris, 1923, 1924, 1926 (Patrologia Orientalis 17/1, 18/4, 19/2).

Michel le Syrien, *Chronique* : Jean-Baptiste Chabot, *Chronique de Michel le Syrien patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, 3 vols, Paris, 1899-1924 (réimpr. en 4 vols, Bruxelles, 1963 ; rééd. en 10 vols : I. *The Edessa-Aleppo Codex* [syriaque, ms. d'Alep], Gregorios Ibrahim (éd.) ; résumé par Sebastian Brock ; extraits préservés dans des mss de Berlin et Yale, Hidemi Takahashi (éd.), Piscataway, NJ, 2010.

Récits de Daniel le Scétiote : Léon Clugnet, François Nau, & Ignacio Guidi (éds), *Vie (et récits) de l'abbé Daniel le Scétiote (VI^e^ siècle)*, Paris, 1901 (Bibliothèque hagiographique orientale 1).

Thomas de Marga, *Le livre des supérieurs* : Ernest Alfred Wallis Budge (éd.), *The Book of Governors : The Historia monastica of Thomas, Bishop of Margâ AD 840,* I-II, London, 1893 ; réimpr. Piscataway, NJ (Gorgias Historical Texts 1-2).

Vie de Jean le Petit : François Nau (éd.), « La version syriaque de l'histoire de Jean le Petit », *Revue de l'Orient chrétien* 17, 1912, p. 347-389 ; 18, 1913, p. 53-68, 124-133, 283-307 ; 19, 1914, p. 33-57.

Vie de mar Domitius : Alice Mildred Taylor (trad.), *History of Mar Domitius the Healer : Translation from the Syriac*, London, 1938.

Vies de Samuel, Siméon et Gabriel de Qarṭmin : Andrew Palmer (éd.), *Taš'yoto d-qadiše mor(y) šmu'el w-mor(y) šem'un w-mor(y) gabri'el d-Qarṭmin* [The Lives of Saint Shmuel, Saint Shem'un and Saint Gabriel of Qarṭmin], Glane-Losser, 1983.

Études modernes

Adshead 1991 : Samuel Adrian Miles Adshead & Kate Adshead, « Topography and Sanctity in the North Syrian Corridor », *Oriens Christianus* 75, p. 113-122.

Andrade 2009 : Nathanael J. Andrade, « The Syriac Life of John of Tella and the Frontier Politeia », *Hugoye* 12/2, p. 199-234.

Ashbrook Harvey 1980 : Susan Ashbrook Harvey, « Asceticism in Adversity : An Early Byzantine Experience », *Byzantine and Modern Greek Studies* 6, p. 1-11.

Ashbrook Harvey 1981 : Susan Ashbrook Harvey, « The Politicisation of the Byzantine Saint », dans S. Hackel (éd.), *The Byzantine Saint : University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, London (Studies Supplementary to Sobornost 5), p. 37-42.

Ashbrook Harvey 1984 : Susan Ashbrook Harvey, « Physicians and Ascetics in John of Ephesus : An Expedient Alliance », *Dumbarton Oaks Papers* 38, p. 87-93.

Ashbrook Harvey 1990 : Susan Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis : John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints,* Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 18).

Ashbrook Harvey 1996 : Susan Ashbrook Harvey, « Sacred Bonding : Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography », *Journal of Early Christian Studies* 4/1, p. 27-56.

Ashbrook Harvey 1998 : Susan Ashbrook Harvey, « The Stylite's Liturgy : Ritual and Religious Identity in Late Antiquity », *Journal of Early Christian Studies* 6/3, p. 523-539.

Ashbrook Harvey 1999 : Susan Ashbrook Harvey, « Olfactory Knowing : Signs of Smell in the Vitae of Simeon Stylites », dans G. J. Reinink & A. C. Klugkist (éds), *After Bardaisan : Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), p. 23-34.

Ashbrook Harvey 2006 : Susan Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation : Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 42).

The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, Volume I : Periods and Places, Stephanos Efthymiadis (éd.), Farnham, Burlington, VT, 2011.

Baarda 1960 : Tjitze Baarda, « The Gospel Text in the Biography of Rabbula », *Vigiliae Christianae* 14/2, p. 102-127.

Barsoum 2003 : Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls : A History of Syriac Literature and Sciences*, trad. Matti Moosa, Piscatway, NJ.

Baumstark 1901 : Anton Baumstark, « Die Biographie des Rabban Bar-'Ittâ, eine Quellenschrift zur älteren nestorianischen Kirchengeschichte », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 15, p. 115-123.

Becker 2008 : Adam H. Becker, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool (Translated Texts for Historians 50).

Becker 2009 : Adam H. Becker, « Martyrdom, Religious Difference, and "Fear" as a Category of Piety in the Sasanian Empire : The Case of the Martyrdom of Gregory and the Martyrdom of Yazdpaneh », *Journal of Late Antiquity* 2/2, p. 300-336.

Binggeli 2008 : André Binggeli, « Les stylites et l'eucharistie », dans N. Bériou, B. Caseau & D. Rigaux (éds), *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité,*

Moyen Âge), Paris (Études Augustiniennes, Série Moyen-Âge et Temps modernes 45-46), p. 421-444.

Binggeli 2010 : André Binggeli, « Converting the Caliph : A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period », dans *Writing True Stories*, p. 77-103.

Birdsall 1981 : James Neville Birdsall, « Diatessaronic Readings in the "Martyrdom of St. Abo of Tiflis"? », dans E. J. Epp & G. D. Fee (éds), *New Testament Textual Criticism : Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford, p. 313-324.

Bitton-Ashkelony 2010 : Brouria Bitton-Ashkelony, « From Sacred Travel to Monastic Career : The Evidence of Late Antique Syriac Hagiography », *Adamantius* 16, p. 353-370.

Bitton-Ashkelony 2011 : Brouria Bitton-Ashkelony, « Pilgrimage and Monastic Culture in Late Antique Syriac Hagiography », dans Y. Hen & I. Shagrir (éds), *Ut videant et contingant : Essays on Pilgrimage and Sacred Space in Honour of Ora Limor*, Raanana, p. 71-99.

Bowersock 1995 : Glen Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge (The Wiles Lectures).

Briquel Chatonnet, Jullien & Jullien 2003 : Françoise Briquel Chatonnet, Christelle Jullien & Florence Jullien, « Traces d'un ancien rite assyrien dans les Actes de Mar Mari ? », *Semitica* 51, p. 65-71.

Brock 2008a : Sebastian P. Brock, « Saints in Syriac : A Little Tapped Resource », *Journal of Early Christian Studies* 16/2, p. 181-196.

Brock 2008b : Sebastian P. Brock (éd. et trad.), *The History of the Holy Mar Maʿin. With a Guide to the Persian Martyr Acts*, Piscataway, NJ, 2008 (Persian Martyrs Acts in Syriac : Text and Translation 1) [*BHO* 783].

Brock 2011 : Sebastian P. Brock, « Syriac Hagiography », dans *The Ashgate Research Companion*, p. 259-283.

Brown 1971 : Peter Brown, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies* 61, p. 80-101.

Brown 1982 : Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London.

Brown 1995 : Peter Brown, *Authority and the Sacred : Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge.

Bruns 2006 : Peter Bruns, « Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Märtyrerakten », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 101/3-4, p. 194-213.

Bruns 2008 : Peter Bruns, « Von Bischöfen, Ärzten und Asketen : Schnittpunkte von Christentum und Medizin im spätantiken Sasanidenreich », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone : Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ (Gorgias Eastern Christian Studies 3), p. 29-42.

Bundy 1989-1990 : David Bundy, « The Life of Abercius : Its Significance for Early Syriac Christianity », *The Second Century* 7/3, p. 163-176.

Burgess & Mercier 1999 : Richard W. Burgess & Raymond Mercier, « The Dates of the Martyrdom of Simeon bar Sabbaʿe and the "Great Massacre" », *Analecta Bollandiana* 117, p. 9-66.

Cameron 1991 : Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire : The Development of Christian Discourse*, Berkeley (Sather Classical Lectures 55).

Caseau 2005 : Béatrice Caseau, « Syméon Stylite l'Ancien entre puanteur et parfum », *Revue des études byzantines* 63, p. 71-96.

Chabot 1900 : Jean-Baptiste Chabot, *Histoire du moine rabban Youssef Bousnaya par son disciple Jean bar-Kaldoun*, Paris.

Chialà 2005 : Sabino Chialà, *Abramo di Kashkar e la sua comunità*, Magnano.

DAGRON 1976 : Gilbert DAGRON, « Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle : l'immigration syrienne », *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines* 6, p. 177-216.

DAGRON 2011 : Gilbert DAGRON, *L'hippodrome de Constantinople : jeux, peuple et politique*, Paris (Bibliothèque des histoires).

DEBIÉ 2010a : Muriel DEBIÉ, « Devenir chrétien dans l'Iran sassanide : la conversion à la lumière des récits hagiographiques », dans S. Destephen, H. Inglebert et B. Dumézil (éds), *Le problème de la christianisation du monde antique. Actes du colloque organisé à l'Université de Paris Ouest, les 26, 27 et 28 mai 2008*, Paris, p. 329-358.

DEBIÉ 2010b : Muriel DEBIÉ, « Writing History as "histoires" : The Biographical Dimension of East-Syriac Historiography », dans *Writing True Stories*, p. 43-76.

DEBIÉ à paraître : Muriel DEBIÉ, *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmission interculturelle et construction identitaire entre hellénisme et islam*, Leuven (Ancient History and Religions).

DEHANDSCHUTTER 1995 : Boudewijn DEHANDSCHUTTER, « Hagiographie et histoire : à propos des actes et passions des martyrs », dans M. Lamberigts & P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leuven, p. 295-301.

DELEHAYE 1902 : Hippolyte DELEHAYE, « S. Sadoth episcopi Seleuciae et Ctesiphontis Acta graeca », *Analecta Bollandiana* 21, p. 141-147.

DELEHAYE 1903 : Hippolyte DELEHAYE, « SS. Ionae et Barachisii martyrum in Perside Acta graeca », *Analecta Bollandiana* 22, p. 395-407.

DELEHAYE 1921 : Hippolyte DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles (Studia hagiographica 13B).

DELEHAYE 1954 : Hippolyte DELEYAHE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles (Studia hagiographica 18).

DESREUMAUX 2005a : Alain DESREUMAUX, « Les apocryphes syriaques sur Jésus et sa famille », dans M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien & F. Jullien (éds), *Les Apocryphes syriaques*, Paris (Études syriaques 2), p. 51-70.

DESREUMAUX 2005b : Alain DESREUMAUX, « Les apocryphes apostoliques », dans M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien & F. Jullien (éds), *Les Apocryphes syriaques*, Paris (Études syriaques 2), p. 71-95.

DEVOS 1953 et 1954 : Paul DEVOS, « Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis », *Analecta Bollandiana* 71, p. 157-210 ; 72, p. 213-256.

DEVOS 1966 : Paul DEVOS, « Sozomène et les Actes syriaques de S. Syméon Bar Ṣabbā'e », *Analecta Bollandiana* 84, p. 443-456.

DUBARLE 1985 : André M. DUBARLE, « L'égalité des époux dans la légende de saint Alexis ? », *Analecta Bollandiana* 103, p. 109-111.

DYAKONOV 1918 : Александр Петрович Дьяконов, « К истории сирийского сказания о св. Мар-Евгене », *Христианский Восток* 6/2, p. 107-174.

EFTHYMIADIS 2011 : Stephanos EFTHYMIADIS, *Hagiography in Byzantium : Literature, Social History and Cult*, Farnham, Burlington.

ELM 2006 : Dorothee ELM, « Mimes into Martyrs : Conversion on Stage », dans I. H. Henderson & G. S. Oegema (éds), *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*, Gütersloh (Studien zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2), p. 87-100.

FESTUGIÈRE 1963 : André-Jean FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III/1-3. *Les moines de Palestine*, Paris, 1962-1963.

FIEY 1962 : Jean Maurice FIEY, « Aonès, Awun, et Awgin (Eugène) aux origines du monachisme mésopotamien », *Analecta Bollandiana* 80, p. 52-81.

FIEY 1995 : Jean Maurice FIEY, « Les résidences d'été des rois perses, d'après les Actes syriaques des martyrs », *Parole de l'Orient* 20, p. 325-336.

FLUSIN 1983 : Bernard FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris (Études augustiniennes, Série Antiquité 96).

FOLLIERI 1966 : Enrica FOLLIERI, « Santi persiani nell'innografia bizantina », dans *Atti del Convegno sul tema : La Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)*, Roma (Accademia Nazionale dei Lincei 363, Problemi attuali di scienza e di cultura 76), p. 227-242.

GARITTE 1956 : Gérard GARITTE, « La Passion géorgienne de sainte Golindouch », *Analecta Bollandiana* 74, p. 426-440.

GEBHARDT 1911 : Oskar Leopold von GEBHARDT, *Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos*, Leipzig (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 37/2).

GERÖ 1978 : Stephen GERÖ, « Cyril of Alexandria, Image Worship, and the Vita of Rabban Hormizd », *Oriens Christianus* 62, p. 77-97.

GIGNOUX 1982 : Philippe GIGNOUX, « Éléments de prosopographie de quelques mōbads sasanides », *Journal asiatique* 270, p. 257-269.

GIGNOUX 1984 : Philippe GIGNOUX, « Titres et fonctions religieuses sasanides d'après les sources syriaques hagiographiques », dans J. Harmatta (éd.), *From Hecataeus to al-Ḫuwārizmī : Bactrian, Pahlavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek, and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest (Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 28, Collection of the Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia 1/3), p. 191-203.

GIGNOUX 2000 : Philippe GIGNOUX, « Une typologie des miracles des saints et martyrs perses dans l'Iran sassanide », dans D. Aigle (éd.), *Miracle et Karāma : les saints et leurs miracles à travers l'hagiographie chrétienne et islamique*, Turnhout (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences religieuses 109. Hagiographies médiévales comparées 2), p. 499-523.

GRAY 1913-1914 : Louis H. GRAY, « Zoroastrian and Other Ethnic Religious Material in the Acta Sanctorum », *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, p. 37-55.

GRIFFITH 1994 : Sidney H. GRIFFITH, « Julian Saba, "Father of the Monks" of Syria », *Journal of Early Christian Studies* 2/2, p. 185-216.

HALKIN 1958 : François HALKIN, « La Passion grecque des saintes Libyè, Eutropie et Léonis martyres à Nisibe », *Analecta Bollandiana* 76, p. 293-315.

HALKIN 1962 : François HALKIN, « L'éloge des trois confesseurs d'Édesse par Aréthas de Césarée », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 38, p. 271-276.

HARRAK 2002 : Amir HARRAK, « The Assembly of Seleucia on the Tigris according to the Syriac Acts of Mār Mārī », dans A. Panaino & G. Pettinato (éds), *Ideologies as Intercultural Phenomena : Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project, Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000*, Milano (Melammu Symposia 3), p. 109-118.

HARRAK 2003 : Amir HARRAK, « Piecing Together the Fragmentary Account of the Martyrdom of Cyrus of Ḥarrān », *Analecta Bollandiana* 121, p. 297-328.

HERMAN 2010 : Geoffrey HERMAN, « "Bury My Coffin Deep!" : Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources », dans J. Roth, M. Schmelzer & Y. Francus (éds), *Tiferet Leyisrael : Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, New York, p. 31-59.

HORN 2005 : Cornelia B. HORN, « The Martyrdom of the Mimes », *The Harp* 18, p. 55-69.

HORN 2006 : Cornelia B. HORN, « Children and Violence in Syriac Sources : The "Martyrdom of Mar Talya of Cyrrhus" in the Light of Literary and Theological Implications », *Parole de l'Orient* 31, p. 309-326.

HORN 2006-2007 : Cornelia B. HORN, « Children as Pilgrims and the Cult of the Holy Children in the Early Syriac Tradition : The Cases of Theodoret of Cyrrhus and the Child-Martyrs Behnām, Sarah, and Cyriacus », *Aram* 18-19, p. 439-462.

HORN 2009 : Cornelia B. HORN, « Raising Martyrs and Ascetics : A Diachronic Comparison of Educational Role-Models for Early Christian Children », dans C. B. Horn & R. R. Phenix Jr. (éds), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 58), p. 293-316.

HORN 2011 : Cornelia B. HORN, « Women, Prostitution, and Violence in the Syriac Martyrdom of the Mimes », dans D. Bumazhnov & H. R. Seeliger (éds), *Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus. Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.-16. Juni 2007)*, Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 62), p. 111-143.

HORN & PHENIX 2010 : Cornelia B. HORN & Robert R. Phenix, « Apocryphal Gospels in Syriac and Related Texts Offering Traditions about Jesus », dans J. Frey & J. Schröter (éds), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen*, Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 254), p. 527-555.

JULLIEN C. 2004a : Christelle JULLIEN, « Contribution des Actes des Martyrs perses à la géographie historique et à l'administration de l'Empire sassanide », dans R. Gyselen (éd.), *Contributions à l'histoire et la géographie historique de l'Empire sassanide*, Bures-sur-Yvette (Res Orientales 16), p. 141-169.

JULLIEN C. 2004b : Christelle JULLIEN, « Peines et supplices dans les *Actes des martyrs persans* et droit sassanide : nouvelles prospections », *Studia Iranica* 33/2, p. 243-269.

JULLIEN C. 2007 : Christelle JULLIEN, « Contribution des Actes des Martyrs perses à la géographie historique et à l'administration de l'Empire sassanide (II) », dans R. Gyselen (éd.), *Des Indo-Grecs aux Sassanides : données pour l'histoire et la géographie historique*, Bures-sur-Yvette (Res Orientales 17), p. 81-102.

JULLIEN C. & JULLIEN F. 2002 : Christelle JULLIEN & Florence JULLIEN, « Une source inattendue sur le baptisme babylonien : les Actes de Mar Mari », *Studia Iranica* 31/1, p. 47-60.

JULLIEN F. 2008a : Florence JULLIEN, *Le monachisme en Perse : la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Leuven (CSCO 622, Subsidia 121).

JULLIEN F. 2008b : Florence JULLIEN, « Aux sources du monachisme oriental : Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin », *Revue de l'histoire des religions* 225/1, p. 37-52.

JULLIEN F. 2011a : Florence Jullien, « Types et topiques de l'Égypte : réinterpréter les modèles aux VI^e^-VII^e^ siècles », dans F. Jullien & M.-J. Pierre (éds), *Monachismes d'Orient : images, échanges, influences. Hommage à Antoine Guillaumont*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 148), p. 151-163.

JULLIEN F. 2011b : Florence JULLIEN, « La Passion syriaque de Mār 'Abdā. Quelques relations entre chrétiens et mazdéens », dans R. Gyselen & C. Jullien (éds), *"Maître pour l'Éternité". Florilège offert à Philippe Gignoux pour son 80^e^ anniversaire*, Paris (Cahiers de Studia Iranica 43), p. 195-204.

KIPERWASSER & RUZER 2012 : Reuven KIPERWASSER & Serge RUZER, « Zoroastrian Proselytes in Rabbinic and Syriac Christian Narratives : Orality-Related Markers of Cultural Identity », *History of Religions* 51/3, p. 197-218.

KRUEGER 2004 : D. KRUGER, *Writing and Holiness : The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia.

LIEU 1994 : Samuel N. C. LIEU, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden, New York, Köln (Religions in the Graeco-Roman World 118).

LIFSCHITZ 1994 : Felice LIFSHITZ « Beyond Positivism and Genre : "Hagiographical" Texts as Historical Narrative », *Viator* 25, p. 95-113.

MARÓTH 1991 : Miklós MARÓTH, « Eine unbekannte Version der Georgios-Legende aus Turfan », *Altorientalische Forschungen* 18/1, p. 86-108.

MERCIER 1999 : Raymond MERCIER, « The Dates in Syrian Martyr Acts », *Analecta Bollandiana* 117, p. 47-66 = *id.*, dans R. Burgess (éd.), *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography,* Stuttgart (Historia, Einzelschriften 135), p. 287-301.

MÜLLER & LENTZ 1934 : Friedrich Wilhelm Karl MÜLLER & Wolfgang LENTZ, « Sogdische Texte, II », *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 21, p. 504-607.

NAU 1898 : François NAU, « La version syriaque inédite des martyres de S. Pierre, S. Paul et S. Luc d'après un manuscrit du dixième siècle », *Revue de l'Orient chrétien* 3, p. 39-57, 151-167.

NAU 1909 : François NAU, « Fragment syriaque des "voyages" de saint Pierre », *Revue de l'Orient chrétien* 14, p. 131-134.

NEUSNER 1972 : Jacob NEUSNER, « Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity from 339 to 379 A.D. », *Hebrew Union College Annual* 43, p. 77-102.

NEUSNER 1987 : Jacob NEUSNER, « Constantine, Shapur II and the Jewish-Christian Confrontation in Fourth-Century Iran », dans J. Neusner (éd.), *Understanding Seeking Faith : Essays on the Case of Judaism. Vol. 2: Literature, Religion and the Social Study of Judaism*, Atlanta, GA (Brown Judaic Studies 116), p. 119-142.

OUTTIER 1984 : Bernard OUTTIER, « Notule sur les versions orientales de l'*Histoire philothée* (*CPG* 6221) », dans J. Noret (éd.), *ANTIΔΩPON. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la* Clavis Patrum Graecorum, Bruxelles, p. 73-80.

PALMER 1987 : Andrew PALMER, « Saints' Lives with a Difference : Elijah on John of Tella (d. 538) and Joseph on Theodotos of Amida (d. 698) », dans H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg, & G. J. Reinink (éds), *IV Symposium Syriacum, 1984 : Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 229), p. 203-216.

PALMER 1990a : Andrew PALMER, *Monk and Mason on the Tigris Frontier : The Early History of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge.

PALMER 1990b : Andrew PALMER, « Sisters, Fiancées, Wives and Mothers of Syrian Holy Men », dans R. Lavenant (éd.), *V Symposium Syriacum, 1988 : Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 236), p. 207-214.

PALMER 2006 : Andrew PALMER, « Āmīd in the Seventh-Century Syriac Life of Theodūṭē », dans E. Grypeou, M. Swanson & D. Thomas (éds), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, Boston (The History of Christian-Muslim Relations 5), p. 111-138.

PANAINO 2006 : Antonio C. D. PANAINO, « References to the Term Yašt and Other Mazdean Elements in the Syriac and Greek Martyrologia, with a Short Excursus on the Semantic Value of the Greek Verb μαγεύω », dans A. C. D. Panaino & A. Piras (éds), *Proceedings of the 5th Conference of the Societas Iranologica Europæa, Held in Ravenna, 6-11 October 2003. Vol. 1: Ancient & Middle Iranian Studies*, Milano, 2006, p. 167-182.

PAYNE 2011 : Richard PAYNE, « Monks, Dinars and Date Palms : Hagiographical Production and the Expansion of Monastic Institutions in the Early Islamic Persian Gulf », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 22, p. 97-111.

PEETERS 1908 : Paul PEETERS, « Le martyrologe de Rabban Sliba », *Analecta Bollandiana* 27, p. 129-200.

PEETERS 1922 : Paul PEETERS, « Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine », *Analecta Bollandiana* 40, p. 241-298.

PEETERS 1938 : Paul PEETERS, « La date du martyre de S. Syméon, archevêque de Séleucie-Ctésiphon », *Analecta Bollandiana* 56, p. 118-143.

PEETERS 1944 : Paul PEETERS, « Sainte Golindouch, martyre perse (13 juillet 591) », *Analecta Bollandiana* 62, p. 76-124.

PEETERS 1946 : Paul PEETERS, « Observations sur la vie syriaque de Mar Aba, catholicos de l'Église Perse (540-552) », dans *Miscellanea Giovanni Mercati. Vol. 5 : Storia Ecclesiastica – Diritto*, Città del Vaticano (Studi e Testi 125), p. 69-112.

PEETERS 1950 : Paul PEETERS, *Orient et Byzance : le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine,* Bruxelles (Subsidia hagiographica 26).

PENN 2010 : Michael Philip PENN, « A Temporarily Resurrected Dog and Other Wonders : Thomas of Margā and Early Christian/Muslim Encounters », *Medieval Encounters* 16/2-4, p. 209-242.

REININK 1999 : Gerrit J. REININK, « Babai the Great's Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire », dans J. W. Drijvers & J. W. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority : Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, Leiden, Boston, Köln (Religions in the Graeco-Roman World 137), p. 171-194.

ROBINSON 2000 : Chase F. ROBINSON, *Empire and Elites after the Muslim Conquest : The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge (Cambridge Studies in Islamic Civilisation).

ROUECHÉ 1993 : Charlotte ROUECHÉ, *Performers and Partisans in the Roman and Late Roman Periods*, London (Journal of Roman Studies, Monograph 6).

SAXER 1990 : Victor SAXER, « Martyre III. Actes Passions. Légendes », dans *Dictionnaire historique du christianisme ancien*, II, Paris, p. 1575-1580.

SIMS-WILLIAMS 1985 : Nicholas SIMS-WILLIAMS (éd.), *The Christian Sogdian Manuscript C2. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients*, Berlin (Berliner Turfantexte 12).

SIMS-WILLIAMS 1995 : Nicholas SIMS-WILLIAMS, « Christian Sogdian Texts from the Nachlass of Olaf Hansen. I. Fragments of the Life of Serapion », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58/1, p. 50-68.

SMITH 2009 : Kyle Richard SMITH, « Dendrites and Other Standers in the History of the Exploits of Bishop Paul of Qanetos and Priest John of Edessa », *Hugoye* 12/1, p. 117-134.

STEPPA 2006 : Jan-Eric STEPPA, « Anti-Chalcedonianism, Hellenic Religion, and Heresy in Zacharias Scholasticus' Life of Severus », *Studia Patristica* 42, p. 249-254.

STERN 2004 : Sacha STERN, « Near Eastern Lunar Calendars in the Syriac Martyr Acts », *Le Muséon* 117, p. 447-472.

TAKAHASHI 2005 : Hidemi TAKAHASHI, *Barhebraeus : A Bio-Bibliography*, Piscataway, NJ.

TAKEDA 1998 : Fumihiko F. TAKEDA, « The Syriac Version of the Life of Antony : A Meeting Point of Egyptian Monasticism with Syriac Native Asceticism », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium Syriacum VII : Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 256), p. 185-194.

TAKEDA 2001 : Fumihiko F. TAKEDA, « Monastic Theology of the Syriac Version of the Life of Antony », *Studia Patristica* 35, p. 148-157.

TANNOUS 2012 : Jack TANNOUS, « The Life of Simeon of the Olives », *Symposium Syriacum*, Malta University, 16-21 July.

TODA 2006 : Satoshi TODA, « Syriac Translation in Egypt : The Case of the Life of Saint Macarius the Egyptian », *Orientalia* 75/1, p. 96-106.

VAN ESBROECK 1977 : Michel VAN ESBROECK, « Abraham le Confesseur (v^e s.), traducteur des Passions des martyrs perses : à propos d'un livre récent », *Analecta Bollandiana* 95, p. 169-179.

VAN ROMPAY 1995 : Lucas VAN ROMPAY, « Impetuous Martyrs? : The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419-420) », dans M. Lamberigts & P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective : Memorial Louis Reekmans*, Leuven (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117), p. 363-375.

VILLAGOMEZ 1998 : Cynthia Jan VILLAGOMEZ, *The Fields, Flocks, and Finances of Monks : Economic Life at Nestorian Monasteries, 500-850*, Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles.

VILLAGOMEZ & MORONY 1999 : Cynthia Jan VILLAGOMEZ & Michael G. MORONY, « Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late Antiquity to Early Islam », dans G. J. Reinink & A. C. Klugkist (éds), *After Bardaisan : Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 89), p. 303-315.

VIVIAN 2010 : Miriam Raub VIVIAN, « The World of St. Daniel the Stylite : Rhetoric, Religio, and Relationships in the Life of the Pillar Saint », dans R. M. Frakes, E. DePalma Digeser & J. Stephens (éds), *The Rhetoric of Power in Late Antiquity : Religion and Politics in Byzantium, Europe and the Early Islamic World*, London, New York (Library of Classical Studies 2), p. 147-165.

VÖÖBUS 1971 : Arthur VÖÖBUS, « Die Entdeckung des Panegyrikus des Patriarchen Mīkaʾēl über Jōḥannān von Mardē », *Oriens Christianus* 55, p. 204-209.

VÖÖBUS 1988 : Arthur VÖÖBUS, « Discovery of a Panegyric by Michael Syrus », dans *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux,* Genève (Cahiers d'Orientalisme 20), p. 271-285.

WALKER 2004 : Joel Thomas WALKER, « Against the Eternity of the Stars : Disputation and Christian Philosophy in Late Antique Iraq », dans *La Persia e Bisanzio. Atti del Convegno internazionale (Roma, 14-18 ottobre 2002),* Roma (Atti dei Convegni Lincei 201), p. 518-535.

WALKER 2006 : Joel Thomas WALKER, *The Legend of Mar Qardagh : Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley (The Transformation of the Classical Heritage 40).

WALKER 2010 : Joel Thomas WALKER, « A Saint and his Biographer in Late Antique Iraq : The History of Saint George of Izla († 614) », dans *Writing True Stories*, p. 31-42.

WATT 1990 : John W. WATT, « The Rhetorical Structure of the *Memra* of Eli of Qarṭmin on Philoxenus », dans R. Lavenant (éd.), *V Symposium Syriacum*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 236), p. 299-306

WHITBY 1987 : Michael WHITBY, « Maro the Dendrite : An Anti-Social Holy Man? », dans M. Whitby, P Hardie & M. Whitby (éds), *Homo Viator : Classical Essays for John Bramble*, Bristol, p. 309-317.

WINSTEDT 1907 : Eric Otto WINSTEDT, « Some Munich Coptic Fragments, III », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 29, p. 315-322.

Writing "True Stories" : Historians and Hagiographers alike in the Late Antique and Medieval Near East, A. Papaconstantinou, M. Debié & H. Kennedy (éds), Turnhout (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9).

YERUSHALMI 1982 : Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zakhor. Jewish Memory and Jewish History*, Seattle, London.

Les collections de Vies de saints dans les manuscrits syriaques

André Binggeli
CNRS, IRHT

Pour qui s'aventure dans les manuscrits hagiographiques syriaques en venant du grec, où des recueils ordonnés, normalisés, et calqués sur l'année liturgique, qui furent conçus à l'époque byzantine, à partir du VIII^e^-IX^e^ siècle, ont progressivement remplacé les traces de ce qui pouvait exister à époque ancienne, la première impression est celle de la prolifération, du désordre et de l'anarchie[1]. Il n'existe pas deux manuscrits identiques, et chaque recueil semble avoir une logique propre qui ne se dévoile pas facilement même après un premier examen, sans parler des manuscrits composites, qui mélangent hagiographie, homilétique et littérature ascétique.

À ce jour, aucune étude systématique n'a été menée sur les manuscrits eux-mêmes, ni sur la constitution des collections hagiographiques, alors même qu'une telle étude s'avère indispensable pour qui veut comprendre les usages de l'hagiographie syriaque. En effet un texte hagiographique n'est pas un électron libre, il est généralement transmis avec d'autres textes à l'intérieur de recueils dont il est partie intégrante. De la même manière, un manuscrit hagiographique n'est pas *a priori* un assemblage hétéroclite de textes, et c'est l'une des tâches de l'historien des textes – et de l'historien

1. Pour une typologie des livres liturgiques byzantins à contenu hagiographique, tous calqués sur l'année liturgique (ménologes, synaxaires et ménées), voir Noret 1968. Voir aussi l'étude magistrale de Ehrhard 1937-1952 sur l'histoire et la constitution des ménologes grecs et celle de Delehaye 1902 sur les synaxaires. On pourra aussi se référer aux travaux plus récents de Høgel 2002 sur la normalisation des manuscrits hagiographiques byzantins, les ménologes dits « métaphrastiques », à partir du X^e^ siècle. Dans le domaine latin, les mêmes efforts typologiques sur les recueils hagiographiques ont été menés depuis longtemps : Philippart 1977, Dubois 1978 et Dolbeau 1981.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 49-75.

tout court – que de chercher à comprendre sa logique. Analyser l'histoire de la transmission d'un texte particulier à travers l'histoire de la constitution des collections hagiographiques, c'est essayer de comprendre les lieux, les moments et les raisons pour lesquels tel texte a été lu et copié, c'est retracer les voies de diffusion d'un culte.

À ce stade, il serait impossible de servir une histoire et une typologie déjà établie pour le domaine syriaque ; elle aurait peu de chances d'être opérante, dans la mesure où il manque encore les études sur lesquelles appuyer une telle synthèse. Il a donc semblé plus intéressant de proposer un itinéraire à travers quelques recueils choisis, célèbres pour plusieurs d'entre eux, et pour la plupart antérieurs au XIII^e^ siècle, mais néanmoins représentatifs des tendances générales que l'on peut observer dans les manuscrits hagiographiques syriaques[2].

Du bon usage dans le désordre : les grands recueils des XII^e^-XIII^e^ siècles

Ce parcours commence par un manuscrit exceptionnel qui permettra de poser les questions qui paraissent pertinentes dans cet essai de typologie et d'histoire de la constitution des collections hagiographiques syriaques.

Un recueil patriarcal constitué dans l'entourage de Michel le Syrien

Il s'agit d'un recueil syriaque très volumineux conservé à la bibliothèque du Patriarcat syro-orthodoxe à Damas, aujourd'hui séparé en deux volumes (ms. 12/17 et 12/18)[3]. C'est un manuscrit de très grand format (environ 30 × 40 mm, écrit sur 3 colonnes de 49 lignes). Il est en mauvais état, mutilé du début et de la fin, avec plusieurs lacunes, mais contenait à l'origine 125 pièces hagiographiques, sur plus de 500 folios (301 + 223). Par chance, il en existe une copie-traduction très fidèle en garshuni, faite au XVIII^e^ siècle, avant les mutilations actuelles (ms. Jérusalem, Saint-Marc 199[4]). D'après

2. On trouvera une liste de tous les manuscrits cités en bibliographie.

3. DOLABANI *et al.* 1994, p. 608-614 ; pour une autre description du manuscrit, lorsqu'il se trouvait encore à Dayr al-Zaʿfaran, voir BARSOUM 2008a, p. 358-378. Le manuscrit a servi à l'édition de plusieurs textes inédits : SHAHID 1971, p. 17-111 (avec planches I-IX), BROCK 1974, VAN ESBROECK 1977a, GUILLAUMONT 1981.

4. GRAF 1913, p. 311-327 (ms. 38). Sur les qualités de la traduction de Bišara, voir SHAHID 1971, p. 24-30, et PALMER 1990-1991, p. 256-257 ; voir aussi l'article de J. Tannous dans le présent volume, qui signale une autre copie moderne du manuscrit. Les références dans la suite sont faites à la foliotation arabe de ce manuscrit dont nous avons consulté le microfilm, n'ayant pu avoir accès au manuscrit de Damas.

son colophon, cette traduction aurait été faite par le moine alépin Bišara au monastère Dayr al-Zaʿfaran (dans le Ṭur ʿAbdin) en l'an 1733/1734 (2045 AG), d'après un ancien manuscrit qu'il aurait trouvé dans le même monastère et qui aurait été daté de l'an 1178/1179 (1490 AG). Il existe par ailleurs une note à la fin de la Vie de mar Abḥaï indiquant que ce texte aurait été révisé en l'an 1184/1185 par le patriarche Michel le Syrien lui-même, alors en résidence à Dayr al-Zaʿfaran qui était à cette époque une des résidences des patriarches syriaques orthodoxes[5]. Malgré les discordances entre les deux dates, qui ont déjà été discutées plusieurs fois, il y a tout lieu de croire que ce manuscrit a été copié dans le dernier quart du XII^e^ siècle dans le Ṭur ʿAbdin, dans l'entourage immédiat du patriarche.

Si l'on examine de plus près la structure du recueil, la première observation que l'on peut faire, c'est que les Vies ne suivent pas l'ordre du calendrier liturgique ; toute indication d'ordre liturgique est d'ailleurs absente dans le titre des différentes pièces et on ne trouve que rarement la date de commémoraison du saint dans le corps du texte. Les 125 pièces sont toutefois numérotées, et quatre sous-titres ainsi qu'une double numérotation permettent de distinguer quatre sections consacrées chacune à des types de sainteté particuliers.

Les cinquante premières pièces concernent principalement des moines. Dans l'ordre, Paul le premier ascète, Antoine et Macaire, « père des moines », puis des pères égyptiens avec une série de textes dont certains pourraient avoir été traduits du copte (Maxime et Domèce, Bišoï, Jean le Petit, Shenute, Marc de Tarmaqa, Sérapion)[6] ; on passe ensuite, après un détour par Constantinople et Rome, aux moines d'Édesse, de Syrie et de Mésopotamie[7]. Sans être complètement rigoureuse et moyennant plusieurs détours, l'ordre des pièces dans cette première section semble toutefois vouloir établir une filiation directe entre le monachisme égyptien, berceau du mouvement monastique, et les grandes figures du monachisme syrien.

De 51 à 83, on trouve trente-trois pièces dont le regroupement paraît à première vue plus hétéroclite. Ce sont d'abord des apocryphes : l'Invention

5. Ms. Damas 12/18, f. 42v ; ms. St Marc 199, f. 519. Voir Brock 1974, p. 467 ; Van Esbroeck 1977a, p. 292 ; Guillaumont 1981, p. 289. En fait, cette note n'est pas le colophon du manuscrit mais la souscription de la Vie d'Abḥaï : Palmer 1990-1991, p. 254. Sur l'activité de Michel le Syrien comme hagiographe, voir l'article de M. Debié dans le présent volume.

6. Les premières pièces manquent, mais on peut les restituer d'après la copie-traduction.

7. Cette première partie s'achève avec une souscription (ms. St-Marc 199, f. 407) : « Est achevée la séquence sur les saints pères, les serviteurs, et les moines parfaits et divins [...] ».

de la Croix, la Dormition de la Vierge, les Actes de Jean l'apôtre et de Jean l'évangéliste, l'Invention du chef de Jean Baptiste. On passe ensuite aux évêques : Ignace d'Antioche, Clément de Rome, Pierre d'Alexandrie, Athanase d'Alexandrie, Jacques de Nisibe, Éphrem le « docteur des Syriens » (qui n'était pas évêque !), et ainsi de suite jusqu'à Sévère d'Antioche (m. 538)[8], Jacques de Sarug (m. 521), Jacques Baradée (m. 578), Jean de Tella (m. 538) et Addaï le chorévêque[9], ces derniers saints étant des figures fondatrices de l'Église syro-orthodoxe au VI^e^ siècle, qui se sont illustrés par leur opposition à Chalcédoine. Cette seconde partie s'achève sur une dernière Vie, celle de Theoduṭe, évêque d'Amid (m. 698), et la souscription permet enfin de comprendre l'unité de cette section : « Est terminée l'histoire de Theoduṭe évêque d'Amid, avec tous les docteurs et les évêques orthodoxes, les chefs et les pasteurs de l'Église »[10]. Il s'agit ici encore d'instituer une continuité de l'autorité religieuse depuis les apôtres jusqu'aux docteurs et évêques de l'Église syro-orthodoxe, en passant par le saint patron de son siège patriarcal, Ignace d'Antioche, en bonne place, puisqu'en tant que premier des évêques, il est l'héritier direct de la tradition apostolique.

De 84 à 105, les vingt-deux pièces suivantes sont consacrées à des martyrs. La section commence, de manière totalement inédite, avec l'Histoire d'Abel, tué par Caïn, conçu sans aucun doute comme un type vétérotestamentaire du martyr chrétien[11]. Puis après quelques martyrs des premiers siècles connus par les sources grecques, Eusthate/Placidas, les Quarante martyrs de Sébaste, les Sept dormants d'Éphèse, saint Georges et d'autres, on passe à nouveau au propre syriaque, les martyrs perses étant curieusement mal représentés, à l'exception de Jacques l'Intercis, Pétion et ʿAbd al-Masiḥ de Sinjar[12].

La dernière section, de 106 à 125, comprend vingt pièces consacrées à des saintes femmes. La séquence commence par les histoires de femmes

8. Il s'agit exceptionnellement, non d'une Vie, mais d'une lettre de Sévère datant de son exil ; voir Vööbus 1975.

9. Sur ce personnage, voir Fiey 2004, p. 28 (*SS* 28).

10. Ms. St-Marc 199, f. 559v. Sur ce dernier texte voir l'article de J. Tannous dans le présent volume.

11. Ms. St-Marc 199, f. 559v : « Maintenant, avec l'aide et le secours de la sainte Trinité, nous commençons à écrire les histoires des saints martyrs, revêtus de gloire, qui ont témoigné devant les rois impies pour le Christ. Premièrement, sur le meurtre d'Abel par Caïn, composé par Symmaque » ; voir aussi Brock 1974 (= ms. Damas 12/18, f. 69v).

12. Ms. St-Marc 199, f. 663 : « Est achevée la séquence des histoires des saints martyrs, de ceux qui ont revêtu la victoire, des justes confesseurs qui sont dans ce livre [...] ».

ascètes et de saintes travesties, pour s'achever par une série sur les martyres inaugurée par Thècle, la disciple de Paul[13].

On peut regretter qu'il manque le début du volume où il est possible qu'ait été exposé le projet éditorial ; si un tel prologue a jamais existé, en tout cas, il n'a pas été recopié dans la traduction en garshuni. La structure du recueil n'en révèle pas moins une grande logique interne, et l'on ne s'étonne pas que ce projet éditorial d'envergure ait été conçu dans l'entourage du patriarche Michel le Syrien, auteur de la très célèbre *Chronique* universelle, puisqu'il vise à replacer les textes hagiographiques syriaques dans la logique d'une histoire sainte universelle, instituant à chaque fois une continuité entre les grandes figures de l'histoire de la Syrie et de l'Église syro-orthodoxe, qu'elles soient monastiques ou ecclésiastiques, et leurs précurseurs. La souscription finale prend d'ailleurs la peine de rectifier quelque peu l'ordre des textes, en inversant la première et la deuxième partie, dans une logique d'histoire du salut, où la Vierge et les apôtres sont remis à la première place qui leur revient : « Est achevée maintenant, avec l'aide de la sainte Trinité, ce livre d'histoires de la Mère de Dieu, des apôtres, des pères, des pasteurs, je veux dire les docteurs orthodoxes, des serviteurs et saints martyrs, et des femmes, servantes et saintes martyres [...] »[14].

De par le nombre des pièces, les dimensions du volume et sa présentation, ce recueil est donc exceptionnel. On peut même y déceler, sinon une visée encyclopédique, du moins la volonté de rassembler et de compiler dans un même ouvrage toutes les sources disponibles pour produire une œuvre de référence à la gloire de l'Église syro-orthodoxe[15], et l'on n'éprouve aucune difficulté à le replacer dans le contexte plus large de la « Renaissance syriaque », second âge d'or de la culture syriaque dans le Ṭur ʿAbdin[16].

Pour autant, le manuscrit de Damas est loin d'être unique et l'on trouve d'autres recueils contemporains, quoique moins volumineux, qui ont été copiés dans le même contexte, avec la même organisation d'ensemble en

13. Ms. St-Marc 199, f. 663 : « [...] nous commençons à écrire les histoires des saintes femmes, servantes et martyres fermes qui ont témoigné de la puissance dans leur combat pour le Christ ».

14. Ms. St-Marc 199, f. 744 ; le colophon se poursuit au f. 744v.

15. Le recueil de 125 Vies semble même avoir fait office de recueil hagiographique standard, si l'on en croit la référence dans le *Nomocanon* de Barhebraeus ; pour cette référence, voir l'article de D. Taylor dans le présent volume.

16. Teule *et al.* 2010. Sur un autre aspect de la production manuscrite durant cette période, voir l'article de R. Smine dans le présent volume.

sections. Le manuscrit London BL Add. 12174[17], par exemple, daté de 1196, a été copié à l'instigation du patriarche Michel, dans le monastère de Mar-Barṣauma près de Mélitène, la principale résidence patriarcale de l'époque. Il s'ouvre, en tête de la première section sur l'hagiographie monastique, par la Vie de Barṣauma, fondateur du monastère, placé ici en tête du recueil comme fondateur symbolique du monachisme. Le recueil comprend dans son état actuel 78 Vies, réparties en deux sections (avec une double numérotation), la première (1-48) étant consacrée d'abord aux moines, puis aux apôtres et évêques, et la seconde (49-78) aux martyrs, avec quelques histoires de saintes femmes martyres et l'histoire de la Dormition de la Vierge à la fin[18]. Le modèle s'est également diffusé au-delà des frontières de la Syrie du Nord[19], puisqu'on en retrouve un exemplaire du XII^e^-XIII^e^ siècle en Égypte, au monastère Notre-Dame-des-Syriens (Dayr al-Suryan) : le manuscrit London BL Add. 14732[20] qui, après l'histoire de la Dormition de la Vierge, sans doute en l'honneur de la patronne du monastère de Scété, contient trois sections consacrées aux pères égyptiens et aux solitaires (1-29), aux martyrs (30-49), et aux saintes femmes (50-56) ; le manuscrit a ensuite été complété par une série de 14 histoires[21].

Tous ces recueils bien ordonnés des XII^e^-XIII^e^ siècles ont ainsi permis de mettre en lumière quatre constantes que l'on observe dans les recueils hagiographiques syriaques : le regroupement des pièces par affinité

17. WRIGHT 1872, III, p. 1123-1139 (ms. DCCCCLX). On citera un autre manuscrit, autrefois conservé à l'église de la Mère-de-Dieu à Diyarbakır, copié en 1198 au monastère de Mar-Barṣauma, dans l'entourage de Michel le Grand, pour le monastère de Mar-Eliya d'Amid ; on ne sait pas si ce manuscrit était divisé en sections, mais dans les Vies conservées (7 à 77), on reconnaît la même répartition quadripartite ; voir BARSOUM 2008b, p. 81-86.

18. Le dernier texte avec la double numérotation est l'Histoire de Šmoni et des Maccabées (75) ; les trois derniers textes conservés sont lacunaires.

19. On pourrait citer d'autres recueils hagiographiques plus modestes, qui furent copiés à la même époque en Syrie-Mésopotamie, mais pas dans l'entourage immédiat du patriarche, comme le Paris BnF syr. 236, avec ses 27 histoires, copié en 1194 au couvent Mar-Sargis de Ṭura Ṣahya, près de Balad, dans le Bet ʿArbaye, ou le Paris BnF syr. 234, avec ses 44 + 6 histoires, copié en 1192 à Antioche ; ZOTENBERG 1874, p. 182-185 et 187-188.

20. WRIGHT 1872, III, p. 1140-1146 (ms. DCCCCLXIII).

21. Le manuscrit, aujourd'hui lacunaire, ne contient plus que les fragments d'une vingtaine de textes. D'après le titre général (f. 2v), une quatrième section consacrée aux « bienheureux apôtres », après celle consacrée aux moines, était prévue dans le projet initial du copiste.

thématique[22] ; l'attention à la mise en perspective chronologique et historique des figures saintes ; une acceptation très large de la sainteté qui traverse les frontières géographiques du monde syro-mésopotamien, puisqu'on y retrouve aussi bien des saints originaires d'Égypte, de Perse, de Rome, ou de Byzance ; enfin l'absence de tout souci liturgique. Ce sont donc ces quatre aspects qui seront développés dans la suite de l'article.

La constitution des recueils par regroupements

Les différentes catégories de saints que distingue le recueil patriarcal ont toutes donné lieu à des recueils moins volumineux de pièces choisies qui, par regroupement thématique, mettent en avant un type de sainteté ou d'exemplarité particulière.

Regroupements thématiques : l'exemple des recueils d'hagiographie féminine

Le manuscrit Sinaï syr. 30[23], découvert par les sœurs Lewis en 1892 au cours de leur premier séjour au mont Sinaï, est justement un recueil de ce type. Le texte supérieur de ce manuscrit, entièrement palimpseste et copié dans la région d'Antioche au VIII^e^ siècle, contient un recueil exclusivement composé d'hagiographie féminine, qui comprend seize Vies de saintes femmes et s'achève avec des vers d'Éphrem sur le paradis. Cette « sélection » d'histoires de saintes femmes, selon l'aveu même du copiste, le reclus-stylite Jean, ne recoupe que partiellement celle que l'on trouve dans le recueil patriarcal de Michel le Syrien ; mais elle atteste en tout cas que l'hagiographie consacrée à des femmes était conçue comme un genre à part entière, et que de telles sélections circulaient largement. En effet, très souvent dans les manuscrits de mélanges hagiographiques les plus anciens, une histoire de sainte femme n'est pas isolée, elle se trouve dans une série de deux ou trois[24]. Pourtant, les recueils d'hagiographie

22. Ces regroupements permettent de mieux comprendre les catégories de la sainteté telles qu'elles ont été perçues dans les Églises syriaques elles-mêmes, mais aussi les différents types de textes qui étaient considérés comme des histoires de saints, aussi bien les textes sur des saints moines ou des martyrs que des textes concernant les apôtres et la Vierge, que nous pourrions être tentés de classer parmi les apocryphes.

23. LEWIS 1894, p. 43-47. Le colophon est malheureusement très endommagé, et la date précise a disparu ; sur les hypothèses de restitution du colophon, voir BROCK 2003, p. 106-107, note 16. Le manuscrit a été entièrement édité et traduit par LEWIS 1900.

24. Voir par exemple le manuscrit fragmentaire London BL Add. 17204, du V^e^ siècle, qui contient, à la suite, la Passion de Marie, l'esclave de Tertullus, et la Passion de Sophie et de ses filles (WRIGHT 1872, III, p. 1081, ms. DCCCCXXXIV).

exclusivement ou majoritairement féminine font leur apparition assez tardivement. À notre connaissance, le recueil sinaïtique du VIII^e^ siècle est le plus ancien de ce type, et les autres recueils qui ont pu être repérés datent des IX^e^-X^e^ siècles : par exemple, le London BL Add. 14651[25], également palimpseste, daté de 850, qui contient neuf histoires, principalement de femmes, suivies de quelques *memre* également consacrés pour partie à des femmes, ou le London BL Add. 14649[26], du IX^e^ siècle, qui contient vingt-six histoires, principalement de saintes femmes.

Un manuscrit du VI^e^ siècle, London BL Add. 14652[27], atteste toutefois de l'intérêt pour ce type de regroupement à date ancienne déjà : sous le titre général de « Livre des femmes » (ܟܬܒ ܢܫ̈ܐ), ce manuscrit est tout entier constitué d'une collection de quatre livres bibliques (Ruth, Esther, Suzanne et Judith) suivis de l'Histoire de Thècle. Catherine Burris a bien montré que cette collection est une construction réfléchie qui se réapproprie les figures juives de l'Ancien Testament dans une perspective chrétienne pour éclairer l'Histoire de Thècle[28]. Dans le souci typologique qu'il manifeste, un tel recueil est donc assez proche du projet éditorial que l'on observe dans nos recueils d'hagiographie féminine plus tardifs.

On aimerait connaître à qui étaient destinés ces recueils d'un genre particulier. On pense évidemment à des couvents de moniales. De fait, une hymne hagiographique de l'Église syro-orientale, elle aussi sans doute postérieure au VIII^e^ siècle, fournit un élément à l'appui de cette hypothèse. De manière tout à fait comparable au recueil patriarcal de Michel le Syrien et au « Livre des femmes », cette hymne établit une filiation entre les figures féminines de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, les martyrs d'Orient et d'Occident, et les moniales d'Égypte et de Syrie. Dans la tradition manuscrite, cette hymne est généralement conservée dans les offices de tonsure des moniales, comme si la sainteté proprement féminine constituait le modèle ultime pour la jeune néophyte[29]. On trouve

25. WRIGHT 1872, III, p. 1101-1103 (ms. DCCCCXLVIII).

26. WRIGHT 1872, III, p. 1108-1111 (ms. DCCCCL). On pourrait également citer les mss London BL Add. 12172, f. 25-54, du X^e^ siècle, apparemment un fragment d'une collection plus large qui contient aujourd'hui cinq histoires de saintes femmes (WRIGHT 1872, III, p. 1117-1118, ms. DCCCCLIV), ainsi que London BL Add. 14650, daté de 875, un recueil hagiographique et ascétique qui accorde une large place à l'hagiographie féminine (WRIGHT 1872, III, p. 1103-1107, ms. DCCCCXLIX).

27. WRIGHT 1871, II, p. 651-652 (ms. DCCXXXI).

28. BURRIS 2007. Voir aussi le ms. London BL Add. 14447, du X^e^ siècle, qui contient une collection similaire (WRIGHT 1870, I, p. 98, ms. CLVI). D'autres manuscrits partiels de cet ouvrage sont signalés par BURRIS 2007.

29. FIEY 1966.

d'ailleurs, au milieu de la collection du London BL Add. 14649, une épître adressée à des vierges qui étaient allées prier à Jérusalem attribuée à Athanase d'Alexandrie (*CPG* 2146)[30], et dans celle du London BL Add. 14651, un texte ascétique du pseudo-Athanase d'Alexandrie adressé à une moniale (*CPG* 2219)[31], ce qui semble également donner du crédit à l'hypothèse de recueils à usage féminin.

Le copiste du Sinaï syr. 30, Jean le stylite-reclus, indique néanmoins avoir copié ce livre d'abord pour « sa propre utilité » (ܠܡܥܒܕ ܕܝܠܗ), ainsi que celle de ses frères – les moines du monastère de Bet Mari Qanun à Maʿarrat Miṣrīn près d'Antioche – et de quiconque lit le livre. On retrouve une expression similaire dans les colophons des autres recueils d'hagiographie féminine cités sous la plume du prêtre Job, dans le London BL Add. 14651, ou du moine Siméon de Tagrit, dans le London BL Add. 14649, ce dernier manuscrit ayant été légué à sa mort à Dayr al-Suryan en Égypte. Ce sont donc autant de manuscrits copiés par des hommes, pour leur propre usage ou pour celui de monastères d'hommes[32].

Regroupements géographiques : les exemples d'Édesse et de Qarṭmin

Un des très anciens manuscrits hagiographiques syriaques permet d'éclairer d'autres types de sélections qui ont circulé à époque ancienne. Il s'agit du London BL Add. 14644[33], un manuscrit de la fin du Ve ou du tout début du VIe siècle, qui provient du monastère de Dayr al-Suryan en Égypte, où il fut apporté au Xe siècle par le moine Moïse de Nisibe. On distingue deux séries de textes dans ce manuscrit, même si elles ne sont séparées d'aucune manière. Une première série de cinq textes sont des apocryphes : la *Doctrine d'Addaï*, qui raconte l'évangélisation de la ville d'Édesse, berceau de la culture syriaque, la *Doctrine des apôtres*, la *Doctrine professée par Simon Pierre à Rome*, et l'Histoire de l'Invention de la Croix, puis le Martyre de Judas Cyriaque. Michel Van Esbroeck et Alain Desreumaux ont montré que cette série de textes apocryphes, que l'on retrouve presque à l'identique dans un manuscrit de Sankt-Peterburg à peu près contemporain (ms. Bibliothèque

30. Sur ce texte voir Brakke 1994, p. 25-27, nº 10.

31. Sur ce texte voir Brakke 2002 ; voir aussi Brakke 1994, p. 47-49, nº 24.

32. On notera toutefois que le « Livre des femmes » du ms. London BL Add. 14652 pourrait avoir été utilisé dans un couvent de moniales d'après une note mentionnant la supérieure d'un couvent nommée Maryam (Wright 1871, II, p. 652, ms. dccxxxi). Sur ces questions voir aussi l'article de J.-N. Saint-Laurent dans le présent volume. Par comparaison, sur les lectures des femmes dans les monastères d'Égypte, voir Albárran Martínez 2012.

33. Wright 1972, III, p. 1083-1086 (ms. dccccxxxvi).

publique N. S. 4), forment un « noyau originel » de textes apocryphes en circulation dès le Ve siècle au plus tard[34].

La seconde série de sept textes, qui ne se trouve que dans le manuscrit de Londres, concerne des ascètes et des martyrs : Julien Saba et Abraham de Qidun tous deux ermites dans la région d'Édesse, et l'Homme de Dieu (appelé Alexis dans les versions grecque et latine), venu de Rome à Édesse où il termina sa vie dans la mendicité ; pour les martyrs, Šarbel, prêtre d'Édesse martyrisé sous Trajan, Côme et Damien, Jacques l'Intercis, enfin Sophie et ses filles Pistis, Elpis et Agapè, martyres à Rome. Si la séquence des textes paraît moins cohérente, on croit toutefois déceler un certain tropisme édessénien, autour des figures de Šarbel d'une part et de Julien Saba, Abraham de Qidun et l'Homme de Dieu d'autre part. Le fait que ce noyau de textes concernant des ascètes et des saints hommes d'Édesse se retrouve à l'identique dans plusieurs autres manuscrits dont certains très anciens (d'ailleurs souvent associé à un autre texte d'origine édessénienne, l'Histoire de Paul l'évêque et Jean le prêtre)[35], laisse supposer là encore la mise en circulation à date ancienne d'une petite sélection hagiographique à caractère local.

En tout cas, la forte proportion de textes qui concernent la ville d'Édesse dans l'ensemble du manuscrit (cinq sur douze), et le fait que le recueil s'ouvre sur le récit de l'évangélisation de la ville, mais aussi la mise en relation d'Édesse avec Rome à travers le rapprochement de textes édesséniens et romains, semblent relever d'un projet éditorial pensé qui vise à établir et rehausser la sainteté locale[36]. Ce genre de sélections reste toutefois dans la plupart des cas très difficile à identifier : avec les choix faits par les copistes au cours du temps, elles se sont généralement désarticulées[37].

Un autre exemple, plus tardif, de recueil hagiographique à caractère local très affirmé concerne le monastère de Qarṭmin dans le Ṭur ʿAbdin. Au cours du VIIIe-IXe siècle, on produisit dans ce monastère un cycle

34. Van Esbroeck 1988 ; Desreumaux *et al.* 2006, p. 141-142.

35. Par exemple les mss London BL Add. 12160, f. 109-185, du VIe siècle (cf. Wright 1872, III, p. 1090-1091, ms. dccccxlii) et Paris BnF syr. 235 du XIIIe s. (cf. Zotenberg 1874, p. 185-187).

36. Sur l'affirmation d'une identité édessénienne à travers la production hagiographique, voir l'article de L. Greisiger dans le présent volume.

37. On notera l'existence d'un autre cycle édessénien avec les Histoires de Šmona et Gurya (*BHO* 363), Ḥabib (*BHO* 367) et Sophie et sa fille Euphémie dans le manuscrit Sinaï syr. M6N, du Xe siècle ; voir Philothée 2008, p. 287-288, et Géhin 2009, p. 71-72.

hagiographique, que Andrew Palmer a appelé la « trilogie de Qarṭmin », consacré aux trois fondateurs successifs, Samuel (m. 410), Siméon (m. 433) et Gabriel (m. 648)[38]. Le plus ancien manuscrit conservé de ce cycle, London BL Add. 17265[39], copié pour partie peut-être au XI^e^ et pour partie au XIII^e^ siècle, conserve seulement les Vies des trois fondateurs, et constitue un petit recueil hagiographique autonome, sans doute ce qu'on appellerait un « livret » *(libellus)* en Occident[40]. Les autres témoins manuscrits sont beaucoup plus tardifs[41], mais il est notable qu'ils ont tous été produits au Ṭur ʿAbdin, et qu'ils associent à la trilogie des textes hagiographiques qui sont en relation avec le monastère. Ainsi, le manuscrit Berlin Sachau 221[42], copié en 1710 au monastère de Qarṭmin, contient, en plus des Vies des trois fondateurs, la Passion de Barbara et Juliana et l'Histoire de mart Šmoni ; dans la souscription très développée (f. 125-127), le copiste explique en effet la présence de ce texte par le fait que le commanditaire Aḥa bar Dimet s'était engagé à construire une église dédiée à mart Šmoni, mais que n'ayant pu tenir sa promesse, une épidémie s'était abattue sur le Ṭur ʿAbdin, et la sainte était apparue pour réclamer son dû. Le manuscrit se présente ainsi comme une dédicace pieuse. Dans le manuscrit Paris BnF syr. 375[43], copié en 1879 au monastère de Qarṭmin, la trilogie est suivie de la Vie de Siméon des Olives (m. 734), qui fut également actif dans le monastère, et de l'histoire d'un miracle qui s'y produisit à la fin du XIX^e^ siècle où une jeune fille fut transformée en homme. En ajoutant au cycle original d'autres textes hagiographiques en relation avec le monastère, tous ces recueils amplifient l'histoire de la sainteté de Mor-Gabriel de Qarṭmin et contribuent à asseoir son orthodoxie et assurer son rayonnement, à la manière du cycle littéraire composé par Cyrille de Scythopolis au VI^e^ siècle et consacré aux saints fondateurs des monastères de Palestine[44].

38. *Vies de Samuel, Siméon et Gabriel de Qarṭmin*.

39. Wright 1872, III, p. 1140-1141 (ms. DCCCCLXII). Voir Palmer 1990, p. 15-16, pour la datation.

40. Pour une définition du livret hagiographique en Occident voir par exemple Dolbeau 1981, p. 12.

41. Pour la tradition manuscrite de ces textes, voir Vööbus 1977 et Palmer 2009. On notera que d'après la table des matières, le ms. London BL Add. 14732, du XII^e^-XIII^e^ siècle, conservait à l'origine une copie de la trilogie (Wright 1872, III, p. 1144, ms. DCCCCLXIII).

42. Sachau 1899, II, p. 577-590 (ms. syr. 179), en particulier p. 587-588.

43. Briquel Chatonnet 1997, p. 57-60, et Briquel Chatonnet 2010. Sur la Vie de Siméon des Olives, voir l'article de J. Tannous dans le présent volume.

44. Voir Flusin 1983.

Mise en perspective historique autour de projets littéraires

Ce dernier exemple nous amène à parler d'autres types de collections, qui correspondent à des entreprises littéraires structurées, à caractère monastique ou martyrologique, derrière laquelle il faut reconnaître l'œuvre d'un auteur hagiographe.

Les collections de Vies de moines

Les plus anciennes de ces collections de Vies de moines, qui se présentent plutôt sous la forme d'une série de portraits monastiques, ont été rédigées à la toute fin du IVe et au début du Ve siècle en grec, et concernent d'abord le monachisme égyptien, à l'instar de l'*Historia monachorum in Aegypto* ou l'*Histoire lausiaque* de Pallade d'Hellénopolis. Très tôt, ces collections ont été traduites en syriaque et on les retrouve sous diverses formes dès le VIe siècle dans de très nombreux manuscrits, le plus souvent à forte composante ascétique, mais parfois aussi dans des recueils à caractère plus hagiographique. Dans la seconde moitié du VIIe siècle cette « matière lausiaque » a été intégrée au *Paradis des pères* compilé par le moine ʿEnanišoʿ au monastère de Bet ʿAbe à la demande du catholicos Giwargis Ier (660-680/681)[45].

C'est en Syrie du Nord et en Mésopotamie que le genre de la collection des Vies de moines connaît ses plus belles heures, avec tout d'abord l'*Histoire philothée* de Théodoret de Cyr, rédigée en grec vers 444. L'ouvrage, qui se situe dans la double tradition de la biographie et de l'éloge, peut être rapproché sans difficulté de l'hagiographie monastique contemporaine, mais offre aussi un modèle d'excellence chrétienne mis en série, qui veut surpasser les collections des Vies de philosophes de l'Antiquité[46]. Le plan de l'ouvrage combine des regroupements géographiques avec une trame plus ou moins chronologique depuis les précurseurs du mouvement monastique en Syrie du Nord, Jacques de Nisibe (m. 338) et Julien Saba (m. 377), jusqu'à Syméon Stylite l'Ancien (m. 459) qui a veillé sur la vocation de Théodoret lui-même. Cela ne suffit évidemment pas à faire de l'ouvrage une chronique du monachisme syrien, mais elle révèle sans nul doute un souci d'inscrire ces grandes figures du monachisme syrien dans un mouvement historique plus large.

Il semble que la collection fut traduite intégralement du grec en syriaque, mais on n'en a conservé en syriaque que quelques chapitres

45. Pour une présentation de la tradition manuscrite syriaque, voir Pallade d'Hellénopolis, *Histoire lausiaque (version syriaque)*, éd. DRAGUET 1978, I/1, p. 13*-113*.

46. Voir CANIVET 1977, p. 65-86.

dispersés au milieu de manuscrits de mélanges hagiographiques[47], par exemple la Vie de Julien Saba dans le manuscrit « édessénien » London BL Add. 14644 dont il a été question plus haut.

Le deuxième ouvrage qui mérite d'être cité ici est la collection des *Vies des saints orientaux* par Jean d'Éphèse, achevée à la fin des années 560, qui comprend 58 chapitres sur les moines de Haute Mésopotamie. Sur fond de troubles dans la chrétienté orientale liés aux querelles dogmatiques avec l'expulsion des moines monophysites de leurs monastères, l'ouvrage se veut une défense des moines persécutés, érigés en figures exemplaires. Là encore, mais à une moindre échelle, le plan de l'ouvrage suit une trame chronologique assez grossière qui suit le fil des rencontres de l'auteur aux cours de ses pérégrinations en Orient. La collection complète est conservée dans un seul manuscrit, le London BL Add. 14647[48], daté de 688, un peu plus d'un siècle après sa rédaction ; elle y est suivie de quelques chapitres sur les circonstances liées au concile de Constantinople II en 553 et le rôle de l'impératrice Théodora, qui sont sans doute empruntés à l'*Histoire ecclésiastique* du même Jean d'Éphèse et font écho à la dimension apologétique de la collection monastique. Le volume se termine par trois Histoires, celle de Jacques, moine de Porphyreon en Palestine, qui fut tenté par une Samaritaine[49], celle de Martinien, moine de Césarée de Palestine qui fut lui aussi tenté par une femme[50], et celle de Fébronie de Nisibe[51] ; on est bien en peine pour trouver un rapport entre ces trois histoires, qui parlent de moines, de pécheresses repentantes et de moniales, avec le contenu du reste du manuscrit, sinon le contexte monastique.

Pour le reste, comme pour l'ouvrage de Théodoret de Cyr, on ne trouve que les débris épars de la collection d'origine dans un nombre important de manuscrits hagiographiques syriaques plus tardifs, dont les plus anciens remontent au IX^e^ siècle, tel par exemple le recueil d'hagiographie féminine du London BL Add. 14651, qui n'a retenu que les chapitres concernant des femmes, à savoir l'Histoire de Marie et Euphémie (ch. 12) et celle de Suzanne (ch. 27)[52]. Alors que les ouvrages de Théodoret de Cyr et de Jean

47. Pour une présentation rapide et incomplète de la traduction manuscrite syriaque, voir Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, éd. Canivet & Leroy-Molinghen 1977, I, p. 60-62 ; à compléter avec Outtier 1984.

48. Wright 1872, III, p. 1094-1100 (ms. dccccxlv).

49. Sur ce texte, voir Pummer 2002, p. 326-331.

50. Sur ce texte, voir Van Esbroeck 1995.

51. Sur ce texte, voir l'article de J.-N. Saint-Laurent dans le présent volume.

52. Pour une présentation très partielle de la tradition manuscrite syriaque, voir Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux*, éd. Brooks 1923 (Patrologia Orientalis 17/1), p. vii-xv.

d'Éphèse répondaient l'un et l'autre à un projet littéraire cohérent, ces deux collections monastiques ont ainsi subi le même sort que les regroupements thématiques opérés à la même époque par les premiers compilateurs de manuscrits hagiographiques, signe qu'elles ont été perçues par les copistes, non comme une œuvre close, mais comme une source ouverte où puiser des histoires des saints pour leurs recueils, au même titre que les Vies indépendantes contenues dans les manuscrits.

Le genre de la collection de biographies monastiques trouve des prolongements du côté syro-oriental aux VIII^e^-IX^e^ siècles, avec le *Livre de la chasteté* de Išoʿdnaḥ de Baṣra, et l'*Histoire monastique* de Thomas de Marga, toutes deux galeries de portraits monastiques organisés selon la succession des supérieurs de couvent, offrant ainsi le même mélange des genres entre collections de biographies de moines et histoire monastique[53]. Peut-être parce qu'elles sont plus tardives, peut-être parce que les portraits monastiques qui les constituent revêtent moins nettement un caractère hagiographique, elles n'ont pas connu le même sort, et semblent avoir mieux conservé leur unité au sein de la tradition manuscrite.

Les collections de Passions de martyrs

Lorsqu'on regarde du côté des collections martyrologiques, on observe des phénomènes tout à fait comparables avec la constitution, à date ancienne et par des auteurs respectables, de collections ordonnées, qui ont été disloquées au cours du temps dans les manuscrits hagiographiques plus tardifs.

Le plus ancien manuscrit syriaque daté, le célèbre London BL Add. 12150, copié à Édesse en 411[54], de contenu principalement théologique, se termine ainsi par une section hagiographique où l'on trouve la plus ancienne collection martyrologique, l'*Histoire des martyrs de Palestine* d'Eusèbe de Césarée (m. 399), suivie d'un *Panégyrique* sur ces mêmes martyrs, également attribué à Eusèbe, et de deux calendriers[55]. L'*Histoire des martyrs de Palestine* rassemble les actes des martyrs des persécutions de Dioclétien en Palestine, principalement à Césarée, au début du IV^e^ siècle, les dix-sept chapitres étant classés par ordre chronologique ; l'ouvrage est connu dans deux versions, une version courte, conservée en grec en appendice de *l'Histoire*

53. Sur ces collections syro-orientales, voir DEBIÉ 2010a ; voir aussi l'article de M. Debié dans le présent volume.

54. WRIGHT 1871, II, p. 631-633 (ms. DCCLXXVII).

55. Sur ce manuscrit et les calendriers qu'il contient, voir l'article de D. Taylor dans le présent volume.

ecclésiastique, et la version longue, intégralement conservée seulement en syriaque[56].

Si le manuscrit de 411, très proche de la date de rédaction, est l'unique témoin syriaque de l'ouvrage complet, on en trouve des extraits dans plusieurs autres manuscrits anciens[57]. Ainsi, le Vat. sir. 160[58], un manuscrit composite provenant de Dayr al-Suryan qui rassemble les fragments de trois anciens manuscrits hagiographiques des Ve-VIe siècles, contient dans deux d'entre eux des sélections extraites de la collection eusébienne, respectivement en six et trois chapitres[59]. Dans les manuscrits plus tardifs, comme le London BL Add. 14645[60], daté de 936, on ne trouve plus guère qu'un seul chapitre de la collection originale, le martyre de Procope de Césarée, à l'intérieur d'une collection hagiographique hétéroclite ; en somme, la collection eusébienne sur les martyrs de Palestine ne semble pas avoir connu une très large diffusion dans la tradition syriaque.

L'autre grande collection martyrologique, qui concerne le domaine perse, a connu un sort comparable[61]. On attribue à Maruta de Mayperqaṭ (m. 420) le projet d'avoir rassemblé les actes des martyrs perses de la persécution de Šabuhr II (309-379). Il aurait en effet rapporté dans sa ville les reliques des anciens martyrs et composé des discours en leur honneur, provoquant à cette occasion le changement du nom de la cité, désormais désignée en grec, sous le nom de Martyropolis, « ville des martyrs ». L'existence d'une version arménienne datant du milieu du Ve siècle plaide en faveur de l'existence réelle d'un recueil constitué vers 410, sans doute dans l'entourage de Maruta[62].

En syriaque, le plus ancien manuscrit qui transmette des Passions de martyrs de cette persécution est la partie centrale du Vat. sir. 160, du VIe siècle – qui vient d'être mentionné pour sa section eusébienne ;

56. Eusèbe de Césarée, *Histoire des martyrs de Palestine*, éd. et trad. Cureton 1861.

57. Il n'existe pas à ce jour d'étude de la tradition manuscrite du texte syriaque.

58. Assemani J. & Assemani É. 1758-1759, III, p. 319-324.

59. Vat. sir. 160, f. 179-188 (nos xxvii-xxxii) et f. 222-224 (nos xxxix-xli). C'est ce manuscrit qui a servi de base à l'édition des *Martyrs de Palestine* par Assemani É. 1748. Une sélection très similaire se trouve dans le ms. Birmingham Mingana syr. 150, f. 110-123, du xixe s. (Mingana 1933, p. 348-349, qui ne mentionne pas la Passion d'Aedesius entre celles d'Apphianus et Agapius).

60. Wright 1872, III, p. 1111-1116 (ms. dccccli).

61. Voir la présentation de la tradition manuscrite ancienne (jusqu'au xiiie siècle) des actes de martyrs perses dans Brock 2008, p. 87-90.

62. Van Esbroeck 1977b. Voir aussi l'article de C. Jullien dans le présent volume.

il comprend une section de 15 passions sur les « martyrs qui furent martyrisés dans la terre d'Orient sous Šabuhr, le roi d'Orient »[63]. D'autres manuscrits contiennent des sections comparables, comme le Vat. sir. 161[64], du IXe siècle, ou un manuscrit autrefois conservé à l'archevêché chaldéen de Diyarbakır (syr. 96[65]), peut-être du XIe-XIIe siècle, dont une copie intégrale du XIXe siècle est conservée dans les manuscrits Berlin or. oct. 1256 et 1257[66]. Ces manuscrits, qui sont tous mutilés au début, ont en tête de la collection deux éloges des martyrs de la « terre d'Orient », qui précèdent la Passion du catholicos Siméon Bar Sabbaʿe et de ses compagnons, texte inaugural du cycle des passions de l'époque de Šabuhr II[67] ; on retrouve d'ailleurs la même configuration dans la version arménienne[68]. La reconstitution de la collection primitive, si jamais elle a existé, paraît toutefois une tâche délicate puisque d'une part aucun des manuscrits ne présente la même sélection de textes et d'autre part, dans les manuscrits tardifs assez nombreux qui transmettent ces Passions de martyrs perses, on trouve seulement de courtes séries dispersées dans des collections hétéroclites.

Les manuscrits postérieurs au VIe siècle qui ont été mentionnés ont en outre ajouté au cycle des martyres de l'époque de Šabuhr II des Passions d'époque plus tardive. On trouve ainsi dans le manuscrit martyrologique perse le plus complet (Berlin or. oct. 1056 et 1057, qui compte 51 Passions), une séquence de quatre Passions, qui pourraient avoir constitué un cycle autonome composé dans la seconde moitié du Ve siècle par le moine Abgar d'un monastère à proximité de Séleucie-Ctésiphon[69] ; il s'agit des Passions de Narsaï de Bet Raziqaye, de Ṭaṭaq, de Hormizd et ses neuf compagnons du Bet Garmaï, et de Jacques le Notaire, qui ont tous été martyrisés sous deux rois successifs, Yazdgird Ier (399-420) et Wahram V (420-438), au même

63. Vat. sir. 160, f. 126.

64. Assemani J. & Assemani É. 1758-1759, III, p. 324-328 ; voir la souscription du Vat. sir. 161, f. 91 : « Nous avons achevé d'écrire les Passions des saints martyrs qui furent couronnés dans la terre d'Orient. »

65. Scher 1907, p. 398-402. D'après Brock 2008, p. 87, note 34, ce manuscrit se trouverait actuellement au Patriarcat chaldéen à Bagdad.

66. Assfalg 1963, p. 53-59.

67. Le premier éloge (*BHO* 706) a été édité par Bedjan 1891, *AMS* II, p. 57-122 ; le second éloge constitue l'introduction à la *Passion de Siméon Bar Sabbaʿe* (*BHO* 1117) ; il est édité par Bedjan 1891, *AMS* II, p. 123-130, et par M. Kmosko dans la *Passion de Siméon Bar Sabbaʿe*, p. 715-727 (§ 1-6). Il n'y a pas lieu d'attribuer ces textes à Maruta de Tagrit (m. 649), comme le font Assemani J. & Assemani É. 1758-1759, III, p. 325.

68. Voir Van Esbroeck 1977b, p. 171.

69. Voir Devos 1965.

endroit, Sliq Ḥarubta. Sans qu'ils soient explicitement liés au monastère auquel appartient Abgar, l'hagiographe fait valoir à chaque fois le rôle du monastère dans leur vie. Un autre manuscrit martyrologique important de la tradition syro-orientale, le London BL Add. 7200[70], du XII^e^-XIII^e^ siècle, a lui aussi conservé le cycle abgarien de manière fragmentaire, mais on ne dispose pas d'autres témoins manuscrits d'époque ancienne pour attester de sa diffusion.

Le cycle hagiographique rédigé par Babaï le Grand (m. 628), supérieur du Grand monastère au mont Izla, n'a pas survécu. D'après la préface de la seule Vie conservée, ce cycle devait être constitué de douze histoires de moines et martyrs de l'Iran sassanide entre 595 et 628, et s'ouvrait avec l'Histoire d'Abraham de Kaškar, fondateur de la congrégation monastique du mont Izla au VI^e^ siècle[71]. Seule la Passion du martyr Giwargis/Mihr-Mah-Gušnasp (m. 614), également moine au mont Izla, apparemment la dernière du cycle, a été conservée dans les deux manuscrits martyrologiques syro-orientaux qui viennent d'être cités[72].

Ce sont autant de témoignages qui attestent de la dislocation dont furent victimes les collections martyrologiques anciennes, comme leurs équivalents monastiques. On notera toutefois que cette tendance est attestée dès l'époque ancienne, puisque le plus ancien manuscrit martyrologique conservé, London BL Add. 17204[73], un manuscrit du V^e^ siècle, produit dans le sud-ouest de la Syrie, peut-être en milieu chalcédonien, contient aussi bien la Passion de Miles, un martyr perse de l'époque de Šabuhr II, que les Passions de Philémon, Apollonius et leurs compagnons, et Paphnuce et ses 546 disciples, martyrs de la persécution de Dioclétien en Égypte, ou encore les Passions des martyres romaines Marie, esclave de Tertullus, et Sophie et ses trois filles.

70. Forshall 1838, p. 92-93 (ms. lix), avec des compléments dans Wright 1872, III, p. 1207. Le manuscrit ne comporte aujourd'hui qu'une vingtaine de textes, pour la plupart fragmentaires, sur plus de 70 à l'origine ; entre la Passion de Narsaï, numérotée 59, lacunaire de la fin, et la Passion de Jacques le Notaire, numérotée [61], lacunaire du début, il manque au moins un texte.

71. Voir Reinink 1999 ; Walker 2010.

72. London BL Add. 7200, f. 14-37, et Berlin or. oct. 1257, p. 542-719 ; dans ce second manuscrit, la Passion de Giwargis est suivie du début de la Passion de Christina/Yazdoï, du même Babaï le Grand, qui ne paraît pas avoir fait partie du cycle initial.

73. Wright 1872, III, p. 1081 (ms. dccccxxxiv) ; voir Brock 2004, p. 31-32, pour la datation et le lieu de production du manuscrit.

Par-delà les frontières linguistiques et confessionnelles

Ce dernier manuscrit, qui mélange saints romains, égyptiens et perses illustre parfaitement la circulation des histoires d'une région à l'autre, et partant, d'une communauté confessionnelle à l'autre. Si à chaque groupe confessionnel correspond une littérature propre, les frontières ne sont pas étanches ni pour les textes ni pour les manuscrits, surtout dans le domaine de l'hagiographie, littérature avant tout d'édification, où les enjeux théologiques et doctrinaux passent souvent au second plan. Les exemples de circulation de saints d'une communauté confessionnelle à l'autre sont nombreux, et ces migrations réservent parfois des surprises au lecteur.

Prenons le manuscrit London BL Add. 14645, qui aurait été copié au monastère de Notre-Dame-des-Syriens à Scété, en Égypte, en 936[74]. Comme on s'y attend pour un manuscrit copié à Scété, la tonalité dominante est clairement miaphysite avec les Vies de personnages très clairement marqués d'un point de vue confessionnel, comme les métropolitains Maruta de Tagrit (m. 649) et Aḥudemmeh (m. 575), tous deux syro-orthodoxes célèbres pour leurs positions antinestoriennes. On s'étonne toutefois de trouver aussi dans ce recueil un texte clairement marqué comme chalcédonien : la Vie de Jean l'Aumônier, évêque d'Alexandrie au début du VII^e^ siècle et fervent défenseur du chalcédonisme, composée en grec, par Léonce de Néapolis, vers le milieu du VII^e^ siècle. Faut-il y voir la conséquence d'un tropisme égyptien qui a fait qu'on a voulu intégrer dans le recueil la figure d'un patriarche local, fût-il du parti opposé ? Ou bien le copiste scétiote aurait-il utilisé un manuscrit d'origine chalcédonienne, parmi d'autres sources, pour composer son recueil ? Il y aurait alors puisé, outre cette Vie, deux autres textes à coloration chalcédonienne qui la précèdent directement : la Vie de Siméon Salos, le saint fou d'Émèse, du même Léonce de Néapolis, et le Massacre des moines du Sinaï et de Raïthou, texte fondateur pour le monastère du mont Sinaï, un des bastions du chalcédonisme, également écrit en grec probablement au V^e^-VI^e^ siècle[75]. Lucas Van Rompay, qui a étudié la version syriaque de la Vie de Siméon Salos, a montré comment le traducteur a fait subir au texte des transformations discrètes lors de sa traduction du grec en syriaque, afin de s'approprier la figure de Siméon

74. WRIGHT 1872, III, p. 1111-1116 (ms. DCCCCLII).

75. Le seul autre témoin syriaque de ce texte, dans une autre version, le Vat. sir. 623, est un manuscrit de contenu ascétique et hagiographique, et de tradition assurément chalcédonienne, puisqu'il est de provenance sinaïtique ; VAN LANTSCHOOT 1965, p. 151-153 ; sur la provenance sinaïtique, voir BINGGELI 2005, p. 174.

d'Émèse et d'en faire un héros de l'Église syro-orthodoxe, alors même qu'il était au départ un héros chalcédonien[76]. Par conséquent, dans sa composition même, le recueil scétiote témoigne de la circulation des textes et de la réappropriation des saints par des communautés confessionnelles qui pouvaient être au départ du parti opposé.

Les manuscrits eux-mêmes circulent et peuvent être utilisés par des groupes confessionnels différents. On prendra ici pour unique exemple le Paris BnF syr. 235[77], un recueil hagiographique du XIII^e^ s. qui dut être produit dans un milieu syro-orthodoxe. On trouve en effet, parmi les 35 Vies qu'il contient, la Vie de Jacques Baradée, sous l'impulsion duquel s'organisa l'église « jacobite » ou syro-orthodoxe. Face au titre, un lecteur, sans aucun doute melkite, a noté en marge une mise en garde : « Voici l'histoire de Jacques Baradée, cet impie, cet hérétique, cet excommunié, et tout ce qu'elle contient est mensonge et tromperie. »[78] Il ne peut d'ailleurs y avoir aucun doute sur l'identité confessionnelle de ce lecteur si l'on se reporte à d'autres notes qu'il a laissées, un peu plus haut, en marge d'un autre texte, l'Histoire de Jean le Petit, ou Jean Colobos, moine de Scété du IV^e^ siècle. Par deux fois, ce même lecteur avait déjà protesté contre des passages dirigés contre le concile de Chalcédoine : « Maudit celui qui a écrit cela au sujet du saint concile de Chalcédoine qui aime la vérité et détruit le mensonge » et plus loin « Renégat et infidèle est celui qui blasphème ainsi le saint concile de Chalcédoine »[79]. Cette Histoire de Jean le Petit aurait été composée en copte au VIII^e^ s. par Zacharie évêque de Sakha, puis traduite en arabe et, de là, en syriaque à Scété en 936, d'après la souscription conservée dans le recueil scétiote qui vient d'être cité[80]. Avec ce texte copte, passé en syriaque dans un recueil syro-orthodoxe qui fut utilisé à un moment de son histoire dans un contexte melkite, nous avons un bel exemple de la circulation des textes hagiographiques – et des manuscrits qui les transmettent – d'un milieu confessionnel à l'autre et d'une langue à l'autre.

76. Van Rompay 1994.

77. Zotenberg 1874, p. 185-187. Sur ce manuscrit voir aussi Ruani *à paraître*.

78. Paris BnF syr. 235, f. 315v.

79. Paris BnF syr. 235, f. 118 et 124. Zacharie de Sakha, *Histoire de Jean le Petit*, trad. Nau 1914, p. 33, note 6, et p. 39, note 6.

80. London BL Add. 14645, f. 396v (cf. Wright 1872, III, p. 1116). Voir les discussions sur le circuit de transmission du texte dans Zacharie de Sakha, *Histoire de Jean le Petit*, Nau 1914, p. II et 41, et Vivian 2010, p. 48-53.

Des recueils hagiographiques pour quel usage ?

À la différence des manuscrits à contenu hagiographique avec une fonction liturgique clairement affirmée, comme les calendriers, les ménées en usage chez les melkites et les maronites, ou le *Penqito* chez les syro-orthodoxes[81], les recueils de Vies de saints proprement dites, quelle que soit leur origine confessionnelle, ne se prêtent pas à un usage liturgique, ou du moins un usage spécifiquement associé à l'année liturgique. Même si de nombreux recueils comportent une table des matières, souvent d'origine, au début ou à la fin[82], on ne sait jamais quel texte on va trouver quand on ouvre un tel recueil, et dans la plupart des cas, il y a de fortes chances que le saint du jour ne s'y trouve pas.

Cela ne signifie pas pour autant que les recueils hagiographiques n'ont jamais eu d'usage liturgique. Pour revenir au manuscrit parisien qui conserve le cycle de Qarṭmin, le Paris BnF syr. 375, il n'est pas douteux qu'il ait servi dans le monastère lors des fêtes de commémoraison des saints fondateurs, dans la mesure où le recueil associe textes narratifs hagiographiques et hymnes liturgiques.

Les textes eux-mêmes attestent de cette fonction liturgique de lecture de la Vie du saint à l'occasion de la commémoraison annuelle de sa fête dans un lieu où le saint est particulièrement vénéré. Dans le prologue de la Vie de Giwargis/Mihr-Mah-Gušnasp, Babaï le Grand s'adresse ainsi à la communauté monastique du mont Izla, réunie le jour de la commémoraison du martyre de Giwargis, et demande l'intercession du saint pour la communauté dans laquelle il avait lui-même été moine avant de subir le martyre[83]. Pareillement, dans l'exorde et la péroraison de son Panégyrique sur Jean le Petit, Zacharie de Sakha s'adresse lui aussi à la foule pieuse de la communauté des moines, rassemblée au jour de sa commémoraison, dans le monastère de Jean-le-Petit à Scété[84].

Cependant la lecture *in extenso* des Vies de saints au cours de fêtes commémoratives n'était peut-être pas si fréquente. En effet, les recueils hagiographiques qui contiennent la Vie d'un saint fondateur et dont on sait qu'ils se trouvaient dans le monastère fondé par ce saint et pouvaient donc se prêter à un usage liturgique sont assez rares.

81. Sur tous ces manuscrits hagiographiques à usage liturgique, voir l'article de D. Taylor dans le présent volume.

82. Voir par exemple l'index décoré en tête du Sinaï syr. 30, f. 1v-2.

83. Babaï le Grand, *Vie de Giwargis*, éd. Bedjan 1895, p. 421-422. Voir Reinink 1999, p. 177.

84. Zacharie de Sakha, *Histoire de Jean le Petit*, Nau 1914, p. v-vii et lxxv-lxxvi (éd.), 1-3 et 40 (trad.).

Si l'on en croit les témoignages littéraires dans les textes hagiographiques eux-mêmes, il semble qu'en milieu monastique les recueils hagiographiques syriaques aient servi principalement à l'édification des moines dans leur cellule ; les sections consacrées plus spécifiquement aux Vies des saints moines semblent avoir été lues également en lecture publique, peut-être au réfectoire. Dans l'emploi du temps des moines décrit par Jean d'Éphèse, entre le service du matin et celui de midi, c'est un temps où chacun vaque à ses occupations, soit le travail manuel, soit la lecture de livres édifiants : l'Écriture, les œuvres des Pères, ou les Vies de saints[85]. Dans la Passion d'Anastase le Perse, moine dans un monastère près de Jérusalem au début du VII^e^ siècle, sont distingués deux types de lecture, la lecture publique (entendue à l'église ou au réfectoire) qui concerne l'Écriture et les Vies des saints pères, c'est-à-dire des biographies monastiques, et la lecture privée dans la cellule des textes hagiographiques consacrés aux « combats et luttes des martyrs victorieux », c'est-à-dire les Passions de martyrs[86]. À l'exception des grands recueils à vocation encyclopédique, comme le recueil patriarcal de Damas, volume sans aucun doute destiné à la lecture publique, le format moyen de la plupart des recueils hagiographiques se prête d'ailleurs assez bien à un usage privé.

La lecture des Vies des saints se pratiquait également hors des monastères. Dans la Vie de Širin telle qu'elle est dépeinte par Martyrius/Sahdona dans le *Livre de la perfection*, on voit la sainte femme s'adonner de jour à la lecture des Vies de saints (« les histoires des justes »), en même temps que l'Écriture et la littérature ascétique[87]. Širin qui vivait une vie d'ascèse dans le Bet Nuhadre au nord de l'Iraq, au VI^e^ siècle, était probablement une femme laïque, qui avait prononcé des vœux monastiques[88].

Dans la Vie de Giwargis/Mihr-Mah-Gušnasp, on voit Mihr-Mah-Gušnasp, avant sa conversion, se retirer sur une de ses propriétés à la campagne ; impressionné par le genre de vie des chrétiens alentour, qui étaient alors en période de Carême, il se fait instruire les rudiments de la foi chrétienne par l'intendant qui lui-même était chrétien ; il demande alors à faire venir quelqu'un qui sache lire afin qu'on lui fasse la lecture d'un livre chrétien pour en apprendre davantage. Par hasard, on avait sous la main la Passion de Georges ; après avoir entendu les exploits du mégalomartyr, Mihr-Mah-Gušnasp décida d'adopter le nom de Georges lorsqu'il se

85. Palmer 1990, p. 52. Voir aussi Debié 2010b, p. 137-139, avec d'autres références.

86. *Passion d'Anastase le Perse* 12, éd. et trad. Flusin 1992, p. 52-55.

87. Martyrius/Sahdona, *Livre de la perfection* III, 75, De Halleux 1960, p. 47 (éd. et trad.).

88. Debié 2010b.

convertirait[89]. Qui était le lecteur, où était-on allé chercher le livre ? La Vie de Giwargis n'en dit pas davantage, mais elle atteste là encore d'un usage des recueils hagiographiques, s'il s'agit bien de cela, en dehors des milieux strictement monastiques.

Conclusion

Dans cette tentative de défrichage d'un domaine encore trop peu étudié, nous avons tenté de proposer quelques pistes pour tenter de voir plus clair dans le désordre apparent des recueils hagiographiques syriaques. Comme les hagiographes, nous avons choisi les exemples qui illustrent au mieux les catégories que nous avons cru pouvoir identifier. La grande majorité des recueils hagiographiques syriaques est néanmoins beaucoup plus difficile à caractériser, et trouver une cohérence interne à ces recueils hétéroclites relève bien souvent de la gageure. Ce n'est qu'à partir d'une étude des textes hagiographiques en contexte que l'on pourra progressivement parvenir à une histoire de la constitution des recueils hagiographiques à l'époque ancienne.

89. Babaï le Grand, *Vie de Giwargis*, éd. BEDJAN 1895, p. 439-440, trad. BRAUN 1915, p. 225.

Manuscrits hagiographiques cités

Berlin, Staatsbibliothek, Sachau 221 (1710)
Berlin, Staatsbibliothek, or. oct. 1256 et 1257 (1869)
Birmingham, Selly Oaks College Library, Mingana syr. 150 (XIX^e s.)
Damas, Patriarcat syro-orthodoxe, 12/17 et 12/18 (fin XII^e s.)
Olim Diyarbakır, Église de la Mère-de-Dieu (1198)
Olim Diyarbakır, Archevêché chaldéen, syr. 96 (XI^e-XII^e siècle)
Jérusalem, Saint-Marc, 199 (1733-1734)
London BL Add. 7200 (XII^e-XIII^e s.)
London BL Add. 12150 (411)
London BL Add. 12160 (VI^e s.)
London BL Add. 12172 (X^e s.)
London BL Add. 12174 (1196)
London BL Add. 14447 (X^e s.)
London BL Add. 14644 (V^e-VI^e s.)
London BL Add. 14645 (936)
London BL Add. 14647 (688)
London BL Add. 14649 (IX^e s.)
London BL Add. 14651 (850)
London BL Add. 14652 (VI^e s.)
London BL Add. 14732 (XII^e-XIII^e s.)
London BL Add. 17204 (V^e s.)
London BL Add. 17265 (XI^e-XIII^e s.)
Paris BnF syr. 234 (1194)
Paris BnF syr. 235 (XIII^e s.)
Paris BnF syr. 236 (1192)
Paris BnF syr. 375 (1879)
Sankt-Peterburg, Bibliothèque publique, N. S. 4 (V^e s.)
Sinaï syr. 30 (698 ou 778)
Sinaï syr. M6N (X^e s.)
Vat. sir. 160 (V^e-VI^e s.)
Vat. sir. 161 (IX^e s.)
Vat. sir. 623 (886)

Bibliographie

Babaï le Grand, *Vie de Giwargis* (*BHO* 323) : Paul Bedjan (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris, 1895, réimpr. Piscataway, NJ, 2007 (Gorgias Historical Texts 14), p. 416-571 ; Oskar Braun (trad.), *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer : Mit einem Anhang : Ostsyrisches Mönchsleben aus dem Syrischen übersetzt*, Kempten, 1915 (Bibliothek der Kirchenväter 22), p. 221-277.

Eusèbe de Césarée, *Histoire des martyrs de Palestine* (*BHO* 710) : William Cureton (éd. et trad.), *History of the Martyrs in Palestine by Eusebius, Bishop of Caesarea, Discovered in a Very Ancient Syriac Manuscript*, London, 1861.

Pseudo-Eusèbe de Césarée, *Panégyrique sur les martyrs* (*BHO* 700) : William WRIGHT (éd.), « The Encomium of the Martyrs : An Inedited Oration of Eusebius of Caesarea – Syriac Text », *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*, sér. IV, vol. 5, 1864, p. 403-408 ; B. Harris COWPER (trad.), « Selections from the Syriac n° II : The Encomium of the Martyrs by Eusebius of Caesarea – English Translation », *Journal of Sacred Literature*, sér. IV, vol. 6, 1864-1865, p. 129-133.

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* (*BHO* 870) : Ernest W. BROOKS (éd. et trad.), *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris, 1923, 1924, 1926 (Patrologia Orientalis 17/1, 18/4, 19/2).

Martyrius/Sahdona, *Livre de la perfection* : André DE HALLEUX (éd. et trad.), *Martyrius (Sahdona), Œuvres spirituelles*, I, Louvain, 1960 (CSCO 200-201, Script. syr. 86-87).

Pallade d'Hellénopolis, *Histoire lausiaque (version syriaque)* : René DRAGUET (éd. et trad.), *Les formes syriaques de la matière lausiaque*, I-II, Louvain 1978 (CSCO 389-390 et 398-399, Script. syr. 169-170 et 173-174).

Passion d'Anastase le Perse (*BHG* 84) : Bernard FLUSIN (éd. et trad.), *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e^ siècle*, I. *Les textes*, Paris, 1992 (Le Monde Byzantin), p. 15-91.

Passion de Siméon bar Sabbaʿe (*BHO* 1117) : Michael KMOSKO (éd. et trad.), « S. Simeon bar Sabbaʿe », dans *Patrologia syriaca*, II, Paris, 1907, p. 715-778.

Théodoret de Cyr, *Histoire philothée* : Pierre CANIVET & Alice LEROY-MOLINGHEN (éd. et trad.), *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*, I-II, Paris (Sources chrétiennes 234, 257).

Vies de Samuel (*BHO* 1037-1038), *Siméon* (*BHO* 1120) *et Gabriel de Qarṭmin* (*BHO* 307-308) : Andrew PALMER (éd.), *Taš'yoto d-qadiše mor(y) šmu'el w-mor(y) šemʿun w-mor(y) gabri'el d-Qartmin* [The Lives of Saint Shmuel, Saint Shemʿun and Saint Gabriel of Qarṭmin], Glane-Losser, 1983.

Zacharie de Sakha, *Histoire de Jean le Petit* (*cf. BHO* 509) : François NAU (éd. et trad. fr.), *Histoire de Jean le Petit, hégoumène de Scété, au IV^e^ siècle. Version syriaque éditée et traduite*, Paris 1914 ; Maged. S. A. MIKHAIL & Tim VIVIAN & (tr. angl.), *The Holy Workshop of Virtue : The Life of John the Little by Zacharias of Sakhā*, Collegeville, MI, 2010 (Cistercian Studies Series 234), p. 201-257.

Études modernes

ALBÁRRAN MARTÍNEZ 2012 : Jesus Maria ALBÁRRAN MARTÍNEZ, « Women Reading Books in Egyptian Monastic Circles », dans J. P. Monferrer-Sala, H. Teule & S. Torallas Tovar (éds), *Eastern Christians and their Written Heritage : Manuscripts, Scribes and Context*, Leuven, Paris, Walpole, MA (Eastern Christian Studies 14), p. 199-212.

ASSEMANI É. 1748 : Étienne Évode ASSEMANI (éd.), *Acta martyrum orientalium et occidentalium*, I-II, Roma, 1748.

ASSEMANI J. & ASSEMANI É. 1758-1759 : Joseph Simon ASSEMANI & Étienne Évode ASSEMANI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum manuscriptorum Catalogus in tres partes distributus...*, I-III, Roma.

ASSFALG 1963 : Julius ASSFALG, *Syrische Handschriften. Syrische, karšunische, christlich-palästinische, neusyrische und mandäische Handschriften*, Wiesbaden (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 5).

BARSOUM 2008a : Ignatius Aphram I BARSOUM [Ignatius Zakka I D-BET ʿIWAS (éd.)], *Sriṭoto d-Dayro d-Kurkmo. Deyrul-Zafaran Manuscripts*, Damas [Maʿarret Saidnaya] (Manšurāt Dayr Mār Afrām al-Suryānī).

Barsoum 2008b : Ignatius Aphram I Barsoum [Ignatius Zakka I d-Bet ʿIwas (éd.)], *Sriṭoto d-Omid w-Mardo. Omid & Mardin Manuscripts*, Damas [Maʿarret Saidnaya] (Manšurāt Dayr Mār Afrām al-Suryānī).

Binggeli 2005 : André Binggeli, « La version syriaque des *Récits* d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au mont Sinaï aux viii^e^-ix^e^ siècles », dans *Patrimoine syriaque. Actes du colloque IX. Les syriaques, transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade*, Antélias, p. 168-177.

Brakke 1994 : David Brakke, « The Authenticity of the Ascetic Athanasiana », *Orientalia* 63, p. 17-56.

Brakke 2002 : David Brakke, *Pseudo-Athanasius on Virginity*, Louvain (CSCO 592-593, Script. syr. 232-233).

Brock 1974 : Sebastian P. Brock, « A Syriac Life of Abel », *Le Muséon* 87, p. 467-492.

Brock 2003 : Sebastian P. Brock, « Syriac on Sinai : The Main Connections », dans V. Ruggieri & L. Pieralli (éds), *EYKOΣMIA. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, Catanzaro, p. 103-117.

Brock 2004 : Sebastian P. Brock, « The Earliest Syriac Manuscript of the Martyrdom of Philemon and Companions », dans *Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste*, Genève (Cahiers d'orientatlisme 25), p. 29-42.

Brock 2008 : Sebastian P. Brock, *The History of the Holy Mar Maʿin. With a Guide to the Persian Martyr Acts*, Piscataway, NJ (Persian Martyrs Acts in Syriac : Text and Translation 1).

Briquel Chatonnet 1997 : Françoise Briquel Chatonnet, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (n^os^ 356-435, entrés depuis 1911), de la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg*, Paris.

Briquel Chatonnet 2010 : Françoise Briquel Chatonnet, « Une jeune fille changée en jeune homme. Homélie sur un miracle survenu dans le monastère de Qartmin, dans le Tur Abdin », dans M.-A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien & F. Jullien (éds), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 142), p. 133-152.

Burris 2007 : Catherine Burris, « The Syriac Book of Women. Text and Metatext », dans W. E. Klingshirn & L. Safran (éds), *The Early Christian Book*, Washington, DC (CUA Studies in Early Christianity), p. 88-97.

Canivet 1977 : Pierre Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris (Théologie historique 42).

Debié 2010a : Muriel Debié, « Writing History as "histoires" : The Biographical Dimension of East-Syriac Historiography », dans A. Papaconstantinou, M. Debié & H. Kennedy (éds), *Writing "True Stories" : Historians and Hagiographers alike in the Late Antique and Medieval Near East*, Turnhout (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), p. 43-76.

Debié 2010b : Muriel Debié, « Livres et monastères en Syrie-Mésopotamie d'après les sources syriaques », dans F. Jullien (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris (Études syriaques 7), p. 123-168.

Delehaye 1902 : Hippolyte Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*, Bruxelles.

Devos 1965 : Paul Devos, « Abgar, hagiographe perse méconnu (début du v^e^ siècle) », *Analecta Bollandiana* 83, p. 303-328.

Desreumaux *et al.* 2006 : Alain Desreumaux, Françoise Briquel Chatonnet & André Binggeli, « Un cas très ancien de *garshouni* ? : quelques réflexions sur le manuscrit BL

Add. 14644 », dans P. G. Borbone, A. Mengozzi & M. Tosco (éds), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, p. 141-148.

Dolabani *et al.* 1994 : Yuhanna Dolabani, René Lavenant, Sebastian P. Brock & Samir Khalil Samir, « Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du Patriarcat syrien orthodoxe à Ḥomṣ (auj. à Damas) », *Parole de l'Orient* 19, p. 555-661.

Dolbeau 1981 : François Dolbeau, « Note sur l'organisation interne des légendiers latins », dans *Hagiographie, cultures et sociétés IVe-XIIe siècles : Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris (Études Augustiniennes), p. 11-31.

Dubois 1978 : Jacques Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, Turnhout (Typologie des sources du Moyen-Âge occidental 26).

Ehrhard 1937-1952 : Albert Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Leipzig (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50-52).

Fiey 1966 : Jean Maurice Fiey, « Une hymne nestorienne sur les saintes femmes », *Analecta Bollandiana* 84, p. 77-110.

Flusin 1983 : Bernard Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris (Études Augustiniennes, Série Antiquité 96).

Forshall 1838 : Josiah Forshall, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, London.

Géhin 2009 : Paul Géhin, « Fragments patristiques syriaques des Nouvelles découvertes du Sinaï », *Collectanea Christiana Orientalia* 6, p. 67-93.

Graf 1913 : Georg Graf, « Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, IV. Hagiographische Literatur », *Oriens Christianus* 3, p. 311-327.

Guillaumont 1981 : Antoine Guillamont, « La version syriaque », dans P. Petitmengin (éd.), *Pélagie la Pénitente : métamorphoses d'une légende*, I. *Les textes et leur histoire*, Paris (Études augustiniennes), p. 287-315.

Høgel 2002 : Christian Høgel, *Symeon Metaphrastes : Rewriting and Canonization*, Copenhagen.

Lewis 1894 : Agnes Smith Lewis, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, London (Studia Sinaitica 1).

Lewis 1900 : Agnes Smith Lewis, *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest as Written above the Old Syriac Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanūn in A.D. 778*, London (Studia Sinaitica 9-10).

Mingana 1933 : Alphonse Mingana, *Catalogue the Mingana Collection of Manuscripts*, I. *Syriac and Garshūni Manuscripts*, Cambridge.

Noret 1968 : Jacques Noret, « Ménologes, synaxaires, ménées. Essai de clarification d'une terminologie », *Analecta Bollandiana* 86, p. 21-24.

Outtier 1984 : Bernard Outtier, « Notule sur les versions orientales de l'*Histoire philothée* (*CPG* 6221) », dans J. Noret (éd.), *ANTIΔΩPON. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la* Clavis Patrum Graecorum, Bruxelles, p. 73-80.

Palmer 1990 : Andrew Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier : The Early History of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge.

Palmer 1990-1991 : Andrew Palmer, « The Garshūnī Version of the Life of Theodotos of Amida », *Parole de l'Orient* 16, p. 253-259.

Palmer 2009 : Andrew Palmer, « The Life of Gabriel of Qartmīn », dans D. Thomas & B. Roggema (éds), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden, Boston (The History of Christian-Muslim Relations 11), p. 892-897.

PHILIPPART 1977 : Guy PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout (Typologie des sources du Moyen-Âge occidental 24-25).

PHILOTHÉE 2008 : PHILOTHÉE DU SINAÏ, *Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï*, Athènes.

PUMMER 2002 : Reinhard PUMMER, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism : Texts, Translations and Commentary*, Tübingen (Texts and Studies in Ancient Judaism 92).

REININK 1999 : Gerrit Jan REININK, « Babai the Great's Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire », dans J. W. Drijvers & J. W. Watt (éds), *Portraits of Spiritual Authority : Religious power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden, Boston, Köln (Religions in the Graeco-Roman World 137), p. 171-193.

RUANI *à paraître* : Flavia RUANI, « La tradition occidentale des *Actes de Philippe* », dans F. Briquel Chatonnet (éd.), *Les manuscrits syriaques : nouvelles recherches et perspectives*, Paris (Cahiers d'études syriaques).

SACHAU 1899 : Eduard SACHAU, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, I-II, Berlin, 1899.

SCHER 1907 : Addaï SCHER, « Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir », *Journal asiatique* sér. X, 10, p. 331-362, 386-431.

SHAHID 1971 : Irfan SHAHID, *The Martyrs of Najran. New Documents*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 49).

TEULE *et al.* 2010 : Herman TEULE *et al.*, *The Syriac Renaissance*, Leuven, Paris, Walpole, MA (Eastern Christian Studies 9).

VAN ESBROECK 1977a : Michel VAN ESBROECK, « Le résumé syriaque de l'Agathange », *Analecta Bollandiana* 95, p. 291-358.

VAN ESBROECK 1977b : Michel VAN ESBROECK, « Abraham le Confesseur (V^e^ s.), traducteur des Passions des martyrs perses. À propos d'un livre récent », *Analecta Bollandiana* 95, p. 169-179.

VAN ESBROECK 1988 : Michel VAN ESBROECK, « Le manuscrit syriaque Nouvelle Série 4 de Léningrad (V^e^ siècle) », dans *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève (Cahiers d'orientalisme 20), p. 211-220.

VAN ESBROECK 1995 : Michel VAN ESBROECK, « La vie de Saint Martinianus en version syriaque », *Parole de l'Orient* 20, p. 237-269.

VAN LANTSCHOOT 1965 : Arnold VAN LANTSCHOOT, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490-631), Barberini oriental et Neofiti*, Vaticano (Studi e Testi 243).

VAN ROMPAY 1994 : Lucas Van Rompay, « The Syrian Version of the "Life of Symeon Salus" : First Soundings », dans A. Schoors & P. Van Deun (éds), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 60), p. 381-398.

VÖÖBUS 1975 : Arthur VÖÖBUS, « Découverte d'une lettre de Sévère d'Antioche », *Revue des études byzantines* 33, p. 295-298.

VÖÖBUS 1977 : Arthur Vööbus, « Important Discoveries for the History of the Monastery of Qartamin : New Light on the Literary Traditions Regarding its History », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8, p. 222-227.

WALKER 2010 : Joel WALKER, « A Saint and his Biographer in Late Antique Iraq », dans A. Papaconstantinou, M. Debié, H. Kennedy (éds), *Writing "True Stories" : Historians and Hagiographers alike in the Late Antique and Medieval Near East*, Turnhout (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), p. 31-42.

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, I-III, London.

ZOTENBERG 1874 : Hermann ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtiques) de la Bibliothèque nationale*, Paris.

Hagiographie et liturgie syriaque*

David G. K. Taylor
The Oriental Institute, Oxford University

Dans la Vie de mar ʿAbd al-Masiḥ[1] – un jeune garçon juif de Sinjar (aujourd'hui dans le nord de l'Iraq) qui, à la fin du IVe siècle, est dit avoir été tué par son père en raison de son reniement du judaïsme – on peut lire l'épisode suivant :

> « Certains des parents [des nouveaux amis chrétiens de ʿAbd al-Masiḥ] assistaient, dans un des monastères de saints moines qui était sur la montagne, à la fête du martyr Babylas et des trois garçons qui ont été martyrisés avec lui[2], et là ils entendirent l'histoire de leurs triomphes, et ils rentrèrent et les répétèrent chez eux, pour la gloire de Dieu et la louange des saints martyrs. Et leurs enfants discutaient entre eux des choses qu'ils avaient entendues de leurs parents [...] et quand le saint eut appris d'eux ces choses, il fut encore plus enflammé par la foi et le feu du Christ surgit en lui et il brûlait d'amour à cause du triomphe des saints et il priait d'être jugé digne d'une telle couronne de la confession. »[3]

Ses prières furent exaucées, et ʿAbd al-Masiḥ réussit bientôt à remporter la couronne des martyrs. Nous voyons là l'influence et la puissance de

* J'aimerais remercier Muriel Debié qui a bien amélioré, une fois de plus, mon texte français.

1. *BHO* 3 ; Fiey 2004, p. 19-21 (*SS* 10) ; Bedjan 1890, *AMS* I, p. 173-201, qui dépend de l'édition de Corluy 1886. Le texte de Corluy est pris du ms. London BL Add. 12174, qui est daté de AG 1508 (1197 apr. J.-C.). Une version arménienne a été traduite du syriaque en 873. Cf. Fiey 1964.
2. Babylas, qui était patriarche d'Antioche, mourut en prison (vers 253) pendant la persécution de Dèce. Un culte local se développa autour du saint et de ses reliques, et des trois garçons qui subirent le martyre avec lui (Urbanus, Apollonius et Barbadus) ; plus tard il fit l'objet d'une homélie célèbre par Jean Chrysostome (*CPG* 4347 ; *BHG* 207).
3. Bedjan 1890, *AMS* I, p. 178-179.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 77-112.

la transmission orale de l'hagiographie dans le monde syriaque. Mais qu'est-ce que les parents des jeunes garçons avaient entendu exactement ? Nous pourrions naturellement penser à une version littéraire de la Vie de Babylas, ressemblant à celle publiée par Paul Bedjan dans sa collection monumentale de Vies et Passions syriaques des saints et martyrs[4], mais dans les Églises modernes de tradition syriaque les Vies littéraires ne sont jamais lues lors des fêtes des saints et il n'y a aucune preuve directe, pour autant que je sache, que cela ait jamais été le cas. À ma connaissance, même si l'hagiographie en prose était lue en privé par le clergé et faisait partie de la lecture publique parmi les moines, elle n'a jamais été incluse comme telle dans les liturgies syriaques. Il est donc plus probable que le narrateur de la Vie a imaginé que les parents des amis de ʿAbd al-Masiḥ avaient entendu un prêtre prononcer une homélie sur saint Babylas et ses compagnons pendant la liturgie eucharistique – soit une homélie de sa composition, basée sur sa propre connaissance des événements de la vie du saint, soit une homélie écrite par un des Pères de l'Église, tel que le panégyrique de Jean Chrysostome sur Babylas[5] – ou que pendant les offices de la veille au soir et du matin de la fête, ils avaient entendu une série d'hymnes et de prières qui traitaient de sa vie et de sa mort d'une façon plus allusive[6]. L'objet de ce chapitre est de donner un aperçu de ces commémoraisons liturgiques des saints et de montrer que les traditions et les renseignements hagiographiques préservés dans les textes liturgiques syriaques peuvent être d'un grand intérêt tant pour ceux qui s'intéressent au développement du culte syriaque des saints que pour ceux qui sont plus intrigués par les traditions hagiographiques locales.

4. Bedjan 1894, *AMS* IV, p. 274-289.

5. Pour la pratique de la réutilisation des homélies anciennes, voir la *maqāma* satirique écrite en arabe par le médecin syro-oriental Yuwannis Ibn Buṭlān au XI^e^ siècle, dans laquelle le prêtre syro-orthodoxe Sulayman de Mardin – une cible fictive de Ibn Buṭlān – répond comme suit (Dagher & Troupeau 2004, p. 48-49) : « Non, par Celui qui sauva les âmes de l'abîme du péché et les délivra des fleuves sataniques, je n'ai pas fait un seul sermon original, ni prononcé une homélie non dévoilée. Je ne suis pas de ceux qui prétendent faire ce dont ils sont incapables, ni de ceux dont le discours est plus noble que leur action. Mais lorsque l'assemblée se réunit dans l'église, lors des fêtes et des nuits des jeûnes et des dimanches, je lui rapporte les propos célèbres tirés des livres bien écrits, tantôt des livres de Jean Chrysostome, tantôt de quelque livre qui se présente. »

6. Bien que dans l'Occident latin, dès le VI^e^ siècle, de courtes portions en prose des Passions des martyrs aient été lues pendant les heures canoniques, cela ne semble jamais avoir été pratiqué dans les Églises syriaques. Voir Aurélien d'Arles, *Regula ad monachos* (*CPL* 1844), *PL* 68, col. 396A.

Les calendriers

Il est impossible de parler d'hagiographie et de liturgie sans dire quelques mots de la répartition des commémoraisons de saints tout au long de l'année liturgique[7]. Notre connaissance des jours où les saints furent célébrés dépend d'une grande variété de sources documentaires. Les prêtres et les congrégations ont toujours eu besoin d'un rappel succinct du jour auquel chaque saint était commémoré, ce qui a donné lieu à la production de simples listes, les calendriers ou ménologes, dans lesquelles les jours de commémoraison sont classés par ordre calendaire, suivis seulement du nom du saint et (à l'occasion) d'une identification brève, telle que son lieu d'origine, ou son statut de martyr, prêtre ou évêque. Les textes liturgiques qui contiennent les prières pour les commémoraisons de saints spécifiques fournissent parfois aussi les dates de célébration dans leurs rubriques, même s'il y a presque toujours moins de saints mentionnés dans ces livres que dans les listes des ménologes. Une autre source riche pour la connaissance des cultes actifs est constituée par les lectionnaires bibliques, dans lesquels les lectures de l'Évangile, par exemple, sont disposées selon l'année liturgique et mentionnent donc les fêtes de certains saints. Ces sources ne nous disent rien de la vie et la mort des saints concernés (sauf, parfois, la date de leur décès), mais elles sont des témoins importants, en raison de la grande variété des noms inclus, de la popularité régionale de saints particuliers, et de l'évolution du succès de leur culte. François Nau a exprimé cela très clairement dans l'introduction à son édition d'une collection de ménologes syro-orthodoxes :

> « Les différences [entre les ménologes] sont d'ailleurs nombreuses ; l'un de nos manuscrits (add. 14713) portait le titre suivant : "Index des fêtes que nous célébrons *à cette époque*" ; un scribe postérieur l'a corrigé en "Index des fêtes que nous célébrons *en ce pays*" ; les deux mentions sont en réalité aussi exactes l'une que l'autre et peuvent être juxtaposées : en dehors de quelques grandes fêtes, chaque scribe écrivait la liste des saints que l'on fêtait "à son époque et dans son pays" ; c'est d'ailleurs là ce qui donne grand intérêt à la juxtaposition de ces courtes monographies. »[8]

Il est important de noter que ces différences n'existent pas seulement entre les différentes confessions religieuses, mais à l'intérieur même de chacune des Églises, qu'on les examine de façon synchronique ou diachronique.

7. Pour l'année liturgique plus largement, voir Cassingena-Trévedy 2006.

8. *Ménologes syriaques*, Nau 1912, p. 3.

Le plus ancien calendrier syriaque

Le plus ancien calendrier syriaque qui nous soit parvenu est en fait conservé dans le plus ancien manuscrit littéraire chrétien daté qui ait subsisté, toutes langues confondues, le London BL Add. 12150, qui a été écrit en 411 à Édesse[9]. À la fin du manuscrit[10], à la suite du texte d'Eusèbe sur les martyrs de Palestine (*CPG* 3490), et d'un discours pseudo-eusébien sur les martyrs (*CPG* 3493), se trouve un martyrologe[11] contenant (f. 251v-253v) une liste des martyrs de l'Occident, intitulé : « Noms de nos seigneurs les confesseurs et les victorieux, avec les jours où ils ont reçu leurs couronnes », et qui se termine avec « Fin des confesseurs de l'Occident » ; les saints sont classés par quantième du mois, à partir de 26 décembre jusqu'au 24 novembre. Ce martyrologe est suivi d'une autre liste (f. 253v-254v), dont le dernier folio est très gravement endommagé et la majorité du texte perdu, intitulée : « Noms de nos seigneurs les confesseurs qui furent mis à mort en Orient », contenant une longue liste des martyrs de Perse. Il n'y a ici aucune date, mais les martyrs sont plutôt classés selon leur rang ecclésiastique ; au début les protomartyrs, puis les évêques, les prêtres et les diacres. Par chance, au cours de leur catalogage des manuscrits syriaques qui se trouvent encore à Dayr al-Suryan dans le Wadi Natrun en Égypte, Sebastian Brock et Lucas Van Rompay ont découvert quatre nouveaux fragments du folio final, qui contiennent les noms des martyrs qui étaient les fils et filles du Pacte, ainsi que des laïcs, hommes et femmes[12].

Le calendrier des saints de l'Occident (principalement originaires de Nicomédie, d'Antioche et d'Alexandrie) a été traduit à partir d'un original grec, peut-être antérieur à 360 et composé à Nicomédie, dans lequel quelques saints syriens supplémentaires, tels que Jacques de Nisibe, ont été insérés ; certaines erreurs ont par ailleurs été introduites au cours de la copie qui fut défectueuse. Une autre insertion surprenante, au 6 juin (en réalité le 6 juillet), est : « à Alexandrie, Arius, prêtre » ; celui-ci est généralement identifié avec l'hérésiarque, ce qui suggère qu'à un certain moment le calendrier original est passé entre des mains ariennes.

Ce martyrologe ne montre aucun signe d'une influence des œuvres précédentes d'Eusèbe, et, à son tour, n'a exercé aucune influence sur les

9. Voir Wright 1870-1872, II, p. 631-633 (dccxxvi).

10. Le manuscrit commence avec les *Reconnaissances clémentines* (*CPG* 1015.5), *Contre les manichéens* de Titus de Bostra (*CPG* 3575) et la *Théophanie* d'Eusèbe (*CPG* 3488).

11. Pour les éditions et commentaires sur le texte syriaque, voir *Martyrologe d'Édesse de 411* dans la bibliographie ; voir aussi Aigrain 2000, p. 23-26, 405 ; Saxer 1984.

12. Voir Brock & Van Rompay 2006 ; Van Rompay 2007.

calendriers syriaques ultérieurs – ou, du moins, pas sur ceux qui ont survécu jusqu'à nos jours. D'autre part, ce texte est à l'évidence étroitement lié au prétendu *martyrologe Hiéronymien* (*CPL* 2031), attribué à Jérôme[13]. La liste des martyrs orientaux, qui est un document historique plutôt qu'un texte liturgique, à la différence de la liste des martyrs de l'Occident, a pu avoir été ajoutée par le scribe syriaque du manuscrit London BL Add. 12150, plutôt que par le traducteur du texte grec, si, comme Brock et Van Rompay l'ont suggéré[14], les noms des martyrs persans ont été rapportés à Édesse par Maruta, évêque de Mayperqaṭ, rentré en 411 – juste avant que le manuscrit soit achevé – de l'Empire perse, où il avait été envoyé l'année précédente comme ambassadeur romain.

Les calendriers orientaux

Tous les autres témoins de calendriers syriaques sont datés d'après la période des controverses christologiques. Je vais commencer par ceux de l'Église de l'Est. Son calendrier liturgique, ou plutôt sanctoral, contient un certain nombre de commémoraisons de saints à des jours fixes d'un mois donné (par exemple mar Pétion le 15 octobre) ; d'autres sont à des jours fixes d'une semaine donnée (le 1er mercredi de mars est ainsi dédié à saint Georges), mais les plus nombreuses sont mobiles et dépendent des grandes fêtes ou des jeûnes de l'année liturgique et tombent souvent un vendredi. Par conséquent, entre le premier dimanche après Noël et le Grand Carême, chaque vendredi est consacré à une fête de saint[15]. Bien que j'aie pris ces exemples au calendrier moderne, les mêmes principes étaient déjà en usage chez notre premier témoin du calendrier de l'Église de l'Est, Ḥasan bar Bahlūl, mieux connu pour son lexique. Son *Livre des signes*[16], écrit en arabe entre 948 et 962, commence par une première partie, où l'auteur mélange les fêtes fixes des melkites et des syro-orientaux ; dans une seconde partie, il donne les fêtes mobiles. Il fait mention de plusieurs commémoraisons, fêtes et foires qui ne sont pas connues par ailleurs, notamment des saints et des fêtes de villes comme Kaškar, al-Anbar, al-Ḥira, Tagrit et Samarra'[17].

13. Pour la littérature secondaire, voir Aigrain 2000, p. 32-50, 405.

14. Voir Brock & Van Rompay 2006, p. 4.

15. Pour le calendrier moderne et les tables pour calculer les dates des fêtes, voir Mar Aprem 1982.

16. Voir Bar Bahlūl, *Livre des signes,* dans la bibliographie pour les détails de l'édition, et aussi Habbi 1984, Habbi 1986, Fiey 1988, Lamoreaux 1999.

17. Voir Fiey 1988.

Le deuxième témoin du calendrier syro-oriental est, ironiquement, l'auteur musulman Abū Rayḥān al-Bīrūnī (973-1048), qui dans son ouvrage *Monuments des siècles écoulés* a dédié plusieurs chapitres aux calendriers de l'Église melkite et de l'Église de l'Est[18] et fait des comparaisons entre les deux. Il fait mention de trente-quatre fêtes et commémoraisons, y compris six pèlerinages aux monastères autour de Bagdad.

L'histoire et l'évolution du calendrier syro-oriental, ou sanctoral de l'Église de l'Est, ont été bien étudiées par Jean Maurice Fiey[19], qui a utilisé surtout des manuscrits syriaques : cinq évangéliaires qui sont datés entre 1074 et le XIII^e^ siècle et dix manuscrits liturgiques *(Ḥudra*, *Gazza*, *Kaškol)* du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle. Un autre témoin potentiel de la période concernée est un *Kaškol* utilisé par Maclean, qui prétend que le manuscrit est daté de 1443[20], mais malheureusement, les commémoraisons qu'il fournit[21] ont été combinées avec d'autres, prises au *Ḥudra* contemporain. Fiey a constaté que depuis l'origine présumée du calendrier – dû peut-être au patriarche Išoʿyahb III (649-659) – jusqu'au début du XVI^e^ siècle, quand eut lieu une réforme du sanctoral que Fiey attribue aux patriarches à Alqoš, la liste des commémoraisons était assez stable, même si l'on a continué à ajouter quelques nouveaux saints jusqu'au X^e^ siècle. La réforme du XVI^e^ siècle a surtout supprimé les noms d'évêques et de fondateurs de monastères disparus ; elle a aussi ajouté plus de 75 saints qui ne figuraient pas dans les calendriers antérieurs, mais dont le culte – suggère-t-il – était toujours en vigueur à l'époque : « C'est plutôt un guide des centres de pèlerinages, patronné par le syndicat d'initiative des sacristains. »[22] Mais les noms ajoutés sont un véritable mélange et on y voit par exemple : ʿAbd al-Masiḥ,

18. Pour les « nestoriens », voir Al-Bīrūnī, *Monuments des siècles écoulés*, p. 309-317 (texte arabe), p. 306-313 (trad. anglaise). À la fin de son chapitre sur les « nestoriens » (trad. p. 312), il ajoute : « Si nous savions le système des chrétiens jacobites, nous l'aurions expliqué, comme nous avons expliqué celui des autres chrétiens. Cependant, nous n'avons jamais rencontré un homme qui appartenait à leur secte ou qui savait leurs dogmes. »

19. Fiey 1963b et Fiey 1988.

20. Maclean & Browne 1892, p. 346 ; Maclean 1894, p. xxx. En 1894, l'imprimerie de l'archevêque de Cantorbéry à Urmia a imprimé un calendrier perpétuel, ܣܢܟܪܢܝܐ ܕܛܥܠܐ, qui contenait une liste des jours des saints « pris d'un manuscrit vieux de 550 ans », c'est-à-dire de 1343 (voir Coakley 1985, p. 52-53, # 15). Il est fort possible qu'il s'agisse du même manuscrit dont parle Maclean et que soit les imprimeurs, soit Maclean, aient mal converti la date de l'ère grecque en ère chrétienne.

21. Maclean & Browne 1892, p. 346-352 ; Maclean 1894, p. 264-283.

22. Fiey 2004, p. 6 ; voir p. 7 pour une table de comparaison des statuts ecclésiastiques des anciens et des nouveaux saints.

Abraham Qidunaya, Addaï, Enoš (fils de Seth), mar Behnam, Christophe, Élie le prophète, Ignace d'Antioche, Jean de Dalyata, mar Mattaï du mont Alpap, trois moines de Bet Ṣayyare du Xe siècle, Moïse, le catholicos Pétion (VIIIe siècle), Sabrišoʿ de Bet Qoqa.

Il n'est pas surprenant que les églises chaldéenne et syro-malabare aient enlevé de leurs calendriers la grande majorité des saints distinctifs de l'Église de l'Est et en aient ajouté d'autres de l'Occident latin[23]. Il est plus intéressant de noter que, à l'exception de l'apôtre Thomas qui, selon la tradition, fut martyrisé en Inde, aucun saint indien prémoderne n'est inclus dans les calendriers des Églises de tradition liturgique syriaque en Inde.

Les calendriers syro-orthodoxes

L'histoire du développement du calendrier des saints dans les autres traditions syriaques n'a pas encore été écrite[24]. Les sources documentaires, cependant, sont abondantes.

Sigle	Manuscrit	Date	Début	Édition	Origine / Notes
II	BL Add. 17134	fin VIIe s.	1 déc.	Nau, p. 31-35	Qennešre, VIIe s.
III	BL Add. 14504	IXe s.	1 déc.	Nau, p. 35-48	Qennešre (le plus complet)
IV	BL Add. 14519	XIe/XIIe s.	1 déc.	Nau, p. 48-53	Qennešre
V	BL Add. 14503	1166	1 déc.	Nau, p. 53-56	? (acheté en 1190 à Naplouse)
VI	BnF syr. 146 Vat. sir. 69	XVIIe s. 1547	1 oct.	Nau, p. 63-87	Alep
VII	BL Add. 17246 BL Add. 14708	1239 XIVe s.	1 oct.	Nau, p. 93-97	Ṭur ʿAbdin (2 dans chaque ms.)
VIII	BL Add. 14719	1184	1 oct.	Nau, p. 97-101	Ṭur ʿAbdin ?
IX	BL Add. 14713	XIIe/XIIIe s.	1 oct.	Nau, p. 101-107	Tagrit ?
X	BL Add. 17261	XIIIe/XIVe s.	1 oct.	Nau, p. 107-112	?
XI	BL Add. 17232	1210	1 oct.	Nau, p. 112-127	Ségestan
XII	Vat. sir. 68	1465	1 oct.	Nau, p. 127-131	?
XIII	Borg. sir. 124 Ming. syr. 234	XVIIIe s. ? 1689	1 oct. 1 oct.	Nau, p. 132-133 Brock, p. 417-425	Qaraqoš (attribué à Jacques d'Édesse)
RS	Vat. sir. 37	XIVe s.	1 oct.	Peeters, p. 139-197	Qarṭmin, Ṭur ʿAbdin
B	Berlin syr. 156	1821/2	1 oct.	Sachau, p. 485-487	?

Calendriers des syriaques orthodoxes

23. Fiey 1963b, p. 23-24, 33-35 ; Nilles 1896.

24. Pour une étude plus large sur l'année liturgique de l'Église syro-orthodoxe, voir Baumstark 1910.

En 1912, François Nau a publié un ensemble de onze calendriers syro-orthodoxes complets, édités à partir de manuscrits datant de la fin du VII^e siècle au XVII^e siècle[25], ainsi qu'un ménologe endommagé attribué (à tort) à Jacques d'Édesse, dont le texte complet a été édité à partir d'un autre témoin par Sebastian Brock[26]. On doit ajouter à ces textes le martyrologe important de Rabban Ṣliba, édité par Peeters en 1908[27], et j'inclus aussi un petit calendrier tardif[28].

Le plus grand et le plus complet de ces calendriers est celui de Rabban Ṣliba[29], un enseignant et scribe connu, du milieu du XIV^e siècle, originaire de Ḥaḥ, qui a compilé son calendrier à partir de sources diverses. Il inclut les apôtres et les anciens martyrs communs à toute l'Église, ainsi que les grands docteurs des Églises syriennes et coptes miaphysites et les martyrs de Perse connus par leurs Vies et Passions. À ceux-ci il ajoute un grand nombre de saints qui avaient un culte local ou un autre lien avec les monastères et les églises du Ṭur ʿAbdin et il dit que plusieurs avaient leurs Vies toujours préservées dans les manuscrits du monastère de Qarṭmin près de Midyat. Il y a un autre groupe de saints associés avec d'autres centres de son Église, tels qu'Antioche, Ḥarran et Édesse. De façon plus surprenante, il a aussi puisé dans l'hagiographie byzantine de l'Église melkite, et c'est de là qu'il a pris la plus grande quantité de noms. Pour citer Peeters :

> « Rabban Sliba a par devers lui une ou plusieurs recensions des ménées syriaques à l'usage des melkhites ; on peut même spécifier que ses exemplaires sont apparentés à la classe M des manuscrits du synaxaire byzantin. Il biffe consciencieusement les saints qu'il reconnaît pour chalcédoniens. Parmi les autres, il pratique, à vue de pays, une sélection capricieuse. »[30]

L'utilisation de sources multiples est également perceptible dans les calendriers d'Alep (Nau VI), qui dépendent non seulement d'un type lié à Nau XI (qui contient des fêtes « selon l'ordre des grecs »), mais montrent

25. Voir *Ménologes syriaques*, NAU 1912.

26. Voir *Calendrier de Qaraqōš*, BROCK 1970.

27. Voir Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, PEETERS 1908.

28. SACHAU 1899, p. 485-487. Pour un calendrier moderne, voir RAJAN 2004.

29. Le titre de ce martyrologe l'attribue à Jacques d'Édesse, peut-être pour honorer le grand docteur, ou parce qu'un calendrier de Jacques a servi comme structure initiale pour le martyrologe.

30. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, p. 134.

aussi de nombreux points de contact avec le Synaxaire de Constantinople[31]. Plus tard, l'utilisation de la langue arabe a aussi permis le contact avec d'autres traditions liturgiques, comme on peut le voir par exemple dans le manuscrit Berlin syr. 248 (daté de 1880, mais copié à partir d'un exemplaire de 1706), un manuscrit en garshuni qui contient le texte du synaxaire copto-arabe de Michel de Malīj (m. 1246/1247), adapté au calendrier syrien[32].

Les plus petits ménologes ne manquent pas d'intérêt non plus, précisément parce qu'ils sont moins complets, et donc susceptibles de refléter plus fidèlement les saints qui étaient vraiment célébrés dans la liturgie, plutôt que de constituer une sorte d'encyclopédie des saints, mais aussi parce qu'ils attirent l'attention sur les saints locaux. Cela est vrai, par exemple, pour les calendriers Nau II-IV du monastère philhellène de Qennešre, Nau VII du Ṭur ʿAbdin, et Nau XIII de Qaraqoš.

Apparemment, le calendrier de l'Église syriaque catholique a gardé un nombre beaucoup plus important des saints traditionnels que l'Église chaldéenne[33].

Les calendriers melkites et maronites

Abū Rayḥān al-Bīrūnī (973-1048), dans le chapitre de son livre *Monuments des siècles écoulés* dédié au calendrier des melkites[34], dit :

> « Je vais parler des jours que fêtent les melchites dans les mois de l'année syrienne, spécialement au pays de Khouârizm, car c'est rarement que les tribus des chrétiens, des juifs et des mages s'entendent d'un pays à l'autre pour la célébration des fêtes et des jours ; ce n'est que pour les fêtes très connues que l'accord existe, et, en général, il y a divergence pour les autres. »[35]

Il nous offre en effet un témoignage très important sur le calendrier melkite du Khwarizm qui mentionne, parmi les commémoraisons des saints communs aux Églises byzantines, plusieurs saints du Khorassan[36] (à l'est de l'Iran, traversant la frontière moderne avec le Turkménistan), par exemple :

31. *Ménologes syriaques*, p. 62.
32. Abū al-Barakāt, *Calendrier*, p. 5 ; Sachau 1899, p. 761-768. Cf. aussi Payne Smith 1864, ms. Oxford Bodl. syr. 95 (Hunt. 289), daté de 1571.
33. Benni 1877. Voir aussi le tableau des fêtes contenues dans le *Fenqito* de Mossoul, en dessous.
34. Voir Al-Bīrūnī, *Monuments des siècles écoulés*, p. 7-26 (texte arabe et trad. française de Griveau), p. 288-302 (texte arabe de Sachau), p. 282-298 (trad. anglaise).
35. Al-Bīrūnī, *Monuments des siècles écoulés*, p. 8 (Griveau).
36. Voir Messina 1951 ; Fiey 1973 ; Nasrallah 1976.

Bar Šabba « le prêtre qui convertit Merw au christianisme »[37] (21 juin), Sisoès « le catholicos qui introduisit le christianisme au Khorassan » (5 fév.), Sisin (18 déc.) et Élie (25 avr.) catholicoi du Khorassan, « les sept martyrs tués à Nišabuhr » (3 sept.) et le néomartyr Jean de Merw, « tué de nos jours » (14 juil.)[38]. Malheureusement nous n'avons les dates ni pour les catholicoi ni pour les sept martyrs[39].

De l'autre côté du monde melkite nous avons un ancien calendrier de Jérusalem[40], écrit en syriaque à la fin du IXe ou au début du Xe siècle, qui remonte « à un état du sanctoral de l'église melkite d'avant la byzantinisation du rite dans le patriarcat de Jérusalem, sans doute antérieur à celui qui est attesté dans le calendrier palestino-géorgien du Xe siècle de Jean Zosime »[41]. Il contient plusieurs références à des fêtes de dédicace d'églises à Jérusalem et dans la région, un bon nombre de commémoraisons de moines palestiniens et de fondateurs monastiques. Sept patriarches de Jérusalem sont aussi nommés, dont le dernier est Basile, mort vers 839. Basile est l'un des rares saints qui dépassent le VIIe siècle, les autres exceptions certaines étant les trois néomartyrs Bacchus (m. 786/787), Christophe (m. 778 ?) et Antoine de Damas (m. 799).

Il est clair que les melkites syriaques du patriarcat d'Antioche avaient aussi leur propre sanctoral, avec leurs propres traditions et des saints locaux, comme on peut le voir d'après les manuscrits arabes des synaxaires examinés par Sauget et les manuscrits syriaques de ménées dont je vais parler plus loin[42].

Un témoin de ce sanctoral antiochien, qui, autant que je sache, n'a pas été discuté ailleurs, mais qui me semble digne d'intérêt, se trouve dans les rubriques en garshuni des évangéliaires araméens christo-palestiniens conservés dans les manuscrits Vat. sir. 19 (lectionnaire A dans l'édition de Lewis et Gibson) qui, selon son colophon, a été écrit à Antioche en 1030, Sinaï pal. syr. 1 (lectionnaire B), écrit en 1104, et Sinaï pal. syr. 2 (lectionnaire C), qui est daté de 1118. Malheureusement, les éditeurs de ces textes n'avaient pas vu l'intérêt de ces rubriques et ainsi leur valeur réelle a été oblitérée. Lagarde a extrait toutes les rubriques trouvées dans

37. Voir BROCK 1995.

38. Il fait mention aussi du néomartyr Antoine de Damas (29 déc.), dont il sera question ci-dessous.

39. NASRALLAH 1976, p. 47.

40. Voir *Calendrier melkite de Jérusalem*, et BINGGELI 2010b.

41. BINGGELI 2010b, p. 193.

42. SAUGET 1969a, p. 278-430, ch. IV « Notices et annonces propres aux synaxaires melkites ».

le lectionnaire A, qui courent de septembre à août, et en a produit une liste utile[43], mais Lewis et Gibson, qui fournissent la seule édition des trois manuscrits, n'ont conservé que certaines d'entre elles dans leur édition, les autres ayant été mises dans un appendice[44].

Une comparaison de ces rubriques liturgiques avec les ménées syriaques conservés à Oxford, dont il sera question plus loin, et les listes fournies par Sauget indique qu'ils suivent de près le calendrier des saints des melkites d'Antioche, avec seulement un petit nombre d'additions et de suppressions. Par exemple, une comparaison entre le lectionnaire A et le manuscrit Oxford Bodl. syr. 96 (Dawkins 2) de 1483, montre un accord très proche, sauf pour les jours suivants : les 10-13 septembre sont dédiés à la préparation de la fête de la Croix dans le lectionnaire, au lieu des commémoraisons des saints individuels ; au 21 septembre, seul le prophète Jonas est commémoré ; les commémoraisons des 4, 5, 11-13, 30, 31 octobre du manuscrit Oxford Bodl. syr. 96 ne se retrouvent pas dans le lectionnaire ; au 17 octobre, au lieu du prophète Osée et des martyrs Côme et Damien, il y a Chrysanthe[45] dans le lectionnaire ; au 27 octobre, au lieu de Nestor il y a Pierre[46] ; au 28 octobre, au lieu de Térence, il y a André et ses compagnons[47] ; au 29 octobre, au lieu d'Anastasie, il y a Abramios[48]. Étant donné qu'il y a un écart de 450 ans entre la copie du lectionnaire A et le manuscrit Oxford Bodl. syr. 96, la proximité entre les deux calendriers est tout à fait remarquable et suggère que ces rubriques méritent une étude plus détaillée.

Enfin, je tiens à mentionner le calendrier maronite. En 1914, Griveau a écrit, en introduisant son édition du calendrier de Jibrāʾīl ibn al-Qilāʿī (1447-1516) : « L'idée de disposer les fêtes en un tableau bref et synoptique, c'est-à-dire d'écrire un calendrier, ne paraît pas remonter bien haut dans la nation maronite. »[49] En effet, il y a très peu de manuscrits liturgiques de l'Église maronite qui remontent avant le XVI^e^ siècle et le calendrier de

43. *Évangéliaires araméens christo-palestiniens*, Lagarde 1892, p. 260-277.

44. *Évangéliaires araméens christo-palestiniens*, Lewis & Gibson 1899, p. 299-313. Cet appendice est très trompeur, car certaines des lacunes apparentes (par exemple couvrant les mois d'avril à juillet dans la liste des rubriques pour le lectionnaire A) sont dues à la sélection éditoriale et ne sont pas un reflet de la présence ou non de rubriques dans le manuscrit.

45. خنمصلاه ; cf. synaxaires de type No, D*, H (voir Delehaye 1895, Sauget 1969a, Aigrain 2000, p. 72-78).

46. Pierre (et Paul) ? ; cf. 29 oct., synaxaires de type H.

47. Apparemment André de Crète (m. 767), cf. 20 oct., synaxaires de type No, SM, D*, H.

48. Cf. 29 oct., synaxaires de type No, SM, D*, H.

49. Voir Ibn al-Qilāʿī, *Calendrier maronite*, éd. Griveau, p. 347.

Ibn al-Qilāʿī (préservé dans un manuscrit garshuni de 1673) reste le plus ancien connu[50]. Mais un témoin très important de l'état antérieur est fourni par le manuscrit Vat. sir. 313 du XVI^e^ siècle (antérieur à 1565)[51], qui malgré sa mutilation finale (il a perdu la fin d'août et septembre) contient 420 commémoraisons alors que le calendrier de Ibn al-Qilāʿī n'en contient que 78. Sauget a démontré que, contrairement à toutes les affirmations précédentes, ce calendrier ne dépendait pas de modèles miaphysites ou latins, mais qu'il était étroitement lié au calendrier byzantin. Sur les 420 commémoraisons, 302 « se retrouvent au même jour (ou à un des jours voisins) dans les calendriers byzantins »[52]. Une soixantaine d'autres commémoraisons ont des liens avec les calendriers melkites[53], et 8 avec les synaxaires melkites ou d'autres textes semblables[54]. Il n'y a que 14 fêtes qui trouvent leurs seuls parallèles dans les calendriers jacobites. Cette forte influence de la tradition byzantine n'est pas surprenante étant donné que nous connaissons aussi des synaxaires melkites qui étaient adaptés à l'usage maronite[55]. On doit néanmoins accepter que l'histoire du calendrier maronite avant le XVI^e^ siècle reste encore un mystère.

Les saints dans les textes liturgiques

Ce rapide aperçu des calendriers montre clairement que chacune des anciennes Églises syriaques partageait avec les autres, et avec les anciennes Églises non-syriaques de la Méditerranée et du Proche-Orient, beaucoup de saints et de martyrs, surtout des premiers siècles, et que chacune avait aussi, bien sûr, ses propres saints, souvent postérieurs aux schismes du V^e^ siècle. Mais un examen des calendriers et des manuscrits liturgiques révèle qu'il y avait aussi de nombreuses différences régionales au sein de chaque confession religieuse concernant les saints choisis pour une vénération particulière. En outre, chaque Église avait ses propres traditions

50. Voir Ibn al-Qilāʿī, *Calendrier maronite* ; HAYEK 1964, p. 111-130, ch. IV « Le calendrier » (qui donne aussi une traduction utile du calendrier pris du missel publié à Beyrouth en 1908) doit être corrigé en utilisant SAUGET 1967 *(Calendrier maronite)*, SAUGET 1978, et MATAR 1998.

51. Voir *Calendrier maronite*.

52. Voir *Calendrier maronite*, p. 223.

53. Voir *Calendrier maronite*, p. 224.

54. Voir *Calendrier maronite*, p. 225.

55. SAUGET 1969a, p. 86-96, 185-192 ; il s'agit des mss Vat. sir. 243, de 1666, Vat. sir. 412, du XVIII^e^ siècle, et Vat. arab. 621, de 1709.

et textes liturgiques qui nécessitent d'être examinés séparément. Je commencerai donc avec l'Église de l'Est.

L'Église de l'Est

Malgré les tentatives des missionnaires protestants, comme Badger, au XIX^e^ siècle, de minimiser le rôle de la dévotion populaire aux saints dans l'Église de l'Est[56], celle-ci a clairement existé depuis les premiers siècles. Néanmoins, elle était différente de l'idéologie et de la pratique du culte des saints des autres anciennes Églises syriaques, ce qui doit être expliqué. Contrairement aux autres Églises syriaques, l'Église de l'Est préservait la doctrine du sommeil des âmes enseignée par Aphraate et Éphrem, au IV^e^ siècle, ainsi que Narsaï (m. 502)[57], qui prétendait qu'après la mort l'âme du défunt n'était pas envoyée à un lieu de récompense ou de punition anticipative, mais que tout simplement elle s'endormait – « elle dort dans la poussière », Job 21:26 – jusqu'à la Résurrection des morts et le Jugement dernier. Les âmes des justes dorment dans le Paradis et celles des injustes à l'extérieur du Paradis. Le catholicos Timothée I^er^ (m. 823) a discuté cette doctrine dans une de ses lettres[58] et elle fut formellement adoptée par un synode de l'Église en 786/787[59].

Évidemment, cette croyance eut des conséquences importantes pour le culte des saints. Il est inutile de demander l'intercession ou l'aide d'un saint si son âme n'est pas éveillée et active, mais dort dans le Paradis. Ainsi, dans l'Église de l'Est, la fête d'un saint est généralement appelée un

56. Badger 1852, II, p. 138 ; après avoir cité plusieurs passages des textes liturgiques qui témoignent clairement de la croyance des syro-orientaux que les reliques des martyrs avaient des pouvoirs spirituels, il ajoute (à tort) : « It is just, however, to add that some of the more learned Nestorians consider the extracts above given from the *Kdham oo d'Wathâr* to be interpolations of a modern date, and consequently to possess no authority. »

57. Braun 1891, p. 142-148 ; Gavin 1920 (qui dépend fortement de Braun) ; Pierre 1988, p. 191-199 ; Beck 1951, p. 77-95 ; Krüger 1959 ; Constas 2001.

58. Timothée I^er^, *Lettres*, 2, ch. 3, Braun 1914-1915, p. 49-50 (éd.), p. 31 (trad.) : « Cependant, je crois que le plus précis est ce vrai dicton, dit au larron : "Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis". Dieu a créé Adam et l'a placé dans le paradis, qui est l'icône du royaume des cieux. Cependant, à cause du péché, Adam a été chassé du paradis, et le Christ nous a donné de l'espoir en y rentrant, avec le larron, et Élie le prophète, et Énoch, et avec toutes les âmes des justes. Ainsi, nous devons croire que quand l'âme se sépare du corps, si elle est bonne, elle va au paradis, et si elle est mauvaise, elle reste à l'extérieur du paradis. »

59. Pour le texte du synode, voir Braun 1902 ; cf. Guillaumont 1958. Pour une réfutation grecque de cette croyance, de la fin du VI^e^ siècle, voir Eustrate de Constantinople, *De statu animarum post mortem*, et Constas 2002.

dukrana, ou « commémoraison », dans les textes liturgiques. La raison de cette appellation est donnée par Išaï, un exégète du VI^e^ siècle à l'école de Séleucie, et l'auteur d'un traité sur les saints martyrs. Il dit :

> « Il est donc évident que ce mot commémoraison [*dukrana*] signifie souvenir et mémoire des choses passées... [et il faut savoir] que toutes les fois que nous célébrerons la mémoire des saints et que nous célébrerons leur fête, ils ne retireront, eux, aucun profit du respect que nous leur rendrons, pas plus que notre manque d'honneur ne leur fera du tort, tandis que le respect que nous leur rendrons nous rendra dignes de considération, nous sera utile et nous prêtera secours. »[60]

Et il ajoute en conclusion :

> « Nous avons fait encore connaître que nous devons honorer la mémoire de ceux qui se sont livrés à toutes sortes de tourments pour l'amour du Christ et pour proclamer la vérité de notre religion, d'autant plus que Dieu lui-même honore les ossements des saints en en faisant jaillir des miracles éclatants. Puis nous avons montré qu'en les honorant, nous ne les adorons nullement du culte de latrie, mais qu'en les aimant et en nous appliquant à faire mémoire d'eux, nous proclamerons que nous avons la même foi qu'eux, et nous rendrons hommage à leur Seigneur, pour le nom duquel ils ont été couronnés. Nous bâtissons encore des temples sous leur invocation pour nous y réunir et leur rendre le respect qui leur est dû. Enfin nous avons démontré que tous les hommes seront récompensés selon leur bonne volonté et non pas seulement selon leurs œuvres. »[61]

Telle était la ligne théologique officielle. Cependant, bien que dans les livres de prières on fasse souvent mention des saints et des martyrs à la troisième personne, il y a des pétitions fréquentes adressées à Dieu pour demander qu'un saint « prie pour nous », ou que « sa prière soit une muraille pour nous », et fréquemment on s'adresse directement aux saints avec des formules telles que « que votre prière nous aide », ou « persuadez le Christ qu'il ait pitié de nous grâce à vos prières, afin qu'il nous juge dignes de recevoir ses délices avec vous »[62]. Il est possible, bien entendu, que ces prières soient proleptiques, anticipant l'intercession des saints pour les fidèles à l'heure du Jugement dernier, mais entre cela et l'intercession actuelle, il n'y avait qu'un tout petit pas à franchir.

60. Išaï le docteur, *Traité sur les martyrs*, p. 25.

61. Išaï le docteur, *Traité sur les martyrs*, p. 49.

62. Cf. *Ḥudra* III, p. 649, et BADGER 1852, II, p. 136-139.

Les offices liturgiques sont répartis dans plusieurs volumes[63]. Le *Qdam u-watar* contient l'office divin régulier (soir, nuit, et matin) pour les jours fériaux de la semaine[64], arrangé en cycle de deux semaines (la semaine avant, « *qdam* », et celle d'après, « *batar* »)[65]. Le *Kaškol* (« recueille tout »[66]) est une collection d'hymnes pour les offices du soir et de la nuit pour les jours fériaux de la semaine. Le *Ḥudra* contient le propre – c'est-à-dire les prières et hymnes propres aux dimanches, fêtes, et jeûnes majeurs – de la liturgie et des offices du cycle (« *ḥudra* ») de l'année liturgique. Le *Gazza* (« le trésor ») contient une collection supplémentaire d'hymnes pour les fêtes en dehors du dimanche. Les plus anciens manuscrits du *Ḥudra* datent des IX^e^ et X^e^ siècles, ceux du *Gazza* datent du XI^e^ ou XII^e^ siècles et ceux des autres parties du XV^e^ siècle[67]. En plus, il semble que les premiers textes étaient beaucoup moins développés et détaillés que les copies plus tardives qui ont survécu. L'édition la plus accessible et complète de ces textes est celle en trois volumes publiée par la Mar Narsai Press à Trichur en 1960-1962[68]. L'introduction indique que cette édition est basée sur deux manuscrits du *Ḥudra*, écrits en 1598 (à Alqaye, en Iran) et en 1681 (à Alqoš), et un *Kaškol*, écrit en 1584 (à Kothamangalam, au Kérala), tous maintenant dans la bibliothèque de Trichur. Ces volumes contiennent un nombre relativement limité d'offices pour les *dukrane* et une comparaison avec quelques manuscrits du *Ḥudra* est intéressante[69] :

63. Voir Maclean 1894 ; Mateos 1972 ; Brock 2006.

64. Maclean 1894 en donne une traduction en anglais.

65. Si le dimanche est « avant », tels aussi sont lundi, mercredi, et vendredi, mais mardi, jeudi, et samedi sont « après », et vice-versa. La congrégation est divisée en deux groupes dans la nef de l'église : le « chœur supérieur » du côté nord commence à chanter les prières pour les jours « avant », et le « chœur inférieur » du côté sud commence dans les jours « après ».

66. C'est aussi, selon Audo 1897, *ad loc.*, le nom de la sébile d'un mendiant dans laquelle des dons de nourriture sont placés. Il est peut-être possible qu'il y ait un lien entre les deux utilisations.

67. Voir Macomber 1970 ; Yousif 1990, p. 83-88 ; Brock 2006.

68. Voir *Ḥudra* dans la bibliographie. Le *Gazza* n'a jamais été publié, mais l'édition du *Ḥudra* en contient quelques parties.

69. Mon choix a été plutôt limité du fait que peu de manuscrits liturgiques ont survécu dans leur intégralité, ou ont reçu des descriptions complètes ; voir Macomber 1970.

Ḥudra de Trichur[70]		Camb. Add. 1981 (1607)[71]	Vat. sir. 83 (1538)[72]
I. de l'Avent[73] au Grand Carême			
Mart Mariam	585	Mart Mariam	Mart Mariam
—		Jean le Bleu (de Ḥirta)[74]	—
Jean Baptiste	656	Jean Baptiste	Jean Baptiste
Pierre et Paul	678	Pierre et Paul	Pierre et Paul
4 évangélistes	702	4 évangélistes	4 évangélistes
Étienne	725	Étienne	Étienne
Les docteurs grecs	741	Les docteurs grecs	Les docteurs grecs
Les docteurs syriaques	761	Les docteurs syriaques	Les docteurs syriaques
Ḥad Parṣopa (comm. d'un saint)	779	comm. d'un saint, ou de mar Aba	comm. d'un saint, ou de mar Aba
40 martyrs	810	40 martyrs	40 martyrs
—		Jean, évêque des dispersés[75]	Jean, évêque des dispersés
II. du Grand Carême à la Pentecôte			
Les confesseurs (de Karka d-Bet Slok)	570	Les confesseurs	Les confesseurs
—		—	Abraham le Mède
—		—	Pinḥas de Awṣar[76]
—		—	Rabban Hormizd
Georges	695	Georges	Georges
III. de la Pentecôte à la fin du *Qudaš ʿI(d)ta*[77]			
Vendredi d'or[78]	160	Vendredi d'or	Vendredi d'or
72 apôtres	250	72 apôtres	72 apôtres
12 apôtres [Nusardil]	265	12 apôtres [Nusardil]	12 apôtres [Nusardil]
—		Thomas	Thomas
—		Jacques de Nisibe	Jacques de Nisibe
—		Mari	Mari
Šmoni et ses fils	328	Šmoni et ses fils	Šmoni et ses fils
—		Joseph Busnaya	—
—		—	Moïse de Bet Ṣayyare[79]
Siméon bar Ṣabbaʿe	370	Siméon bar Ṣabbaʿe	Siméon bar Ṣabbaʿe
—		Qardag	Qardag
—		Papa, catholicos	Papa, catholicos
—		—	Sabrišoʿ de Bet Qoqa
—		Jean l'Égyptien	Jean l'Égyptien
—		Michel « compagnon des anges »[80]	Michel « compagnon des anges »
—		—	Élie de Ḥirta[81]
—		Aḥa	Aḥa
—		Eugène (Awgin) et ses compagnons	Eugène (Awgin) et ses compagnons
Thomas[82]	624	—	—
Cyriaque et Julitta	644	—	—
Jacques l'Intercis	744	—	—

Commémoraisons des saints dans le *Ḥudra*

Il est clair que beaucoup moins de saints sont mentionnés avec leurs propres prières commémoratives dans le *Ḥudra* que dans les calendriers. Par ailleurs le *Ḥudra* en mentionne beaucoup moins que ceux qui étaient véritablement célébrés ; mais on notera aussi que les saints locaux ont reçu une attention particulière de la part des scribes des manuscrits. Le *Ḥudra* de Trichur a supprimé toutes les commémoraisons de fondateurs monastiques et n'a conservé que les principaux saints de l'Église. Dans le cas de saints qui ne sont pas inclus dans les textes imprimés ou dans les manuscrits, les prêtres pouvaient utiliser les prières désignées pour la commémoraison de « tout saint ou martyr ». Dans le cas d'un saint particulièrement vénéré dans une église ou un monastère donné, les scribes pouvaient aussi produire un manuscrit distinct contenant les prières juste pour cette commémoraison. On peut citer, par exemple, le manuscrit syr. 138 de la bibliothèque de l'archevêché de Bagdad de l'Église de l'Est (daté de 1765), qui contient 42 folios d'hymnes et de prières pour la commémoraison de mar Zayʿa, ou le manuscrit syr. 165 de la même collection (daté de 1780) qui contient 104 folios consacrés à la commémoraison de sultane Mahduḫt.

70. Divisé par volume (I-III), avec indications de pages.

71. Wright 1901, p. 163-193, Mateos 1972, p. 5-8. Écrit, selon l'usage du Couvent Supérieur de Mossoul, au couvent de Mar-ʿAbdišoʿ, dans le village de Dere, non loin de ʿAmādiyya.

72. Assemani S. & Assemani J. 1758, p. 456-467. Écrit, selon l'usage du Couvent Supérieur de Mossoul, dans la ville de Gazarta Zabdaita.

73. En syriaque *subara*, « l'Annonciation », ce qui dans l'Église de l'Est correspond à la saison latine de l'Avent.

74. Voir Fiey 2004, p. 116-117 (*SS* 240). Évêque de al-Ḥira, VII^{e}-VIII^{e} s.

75. Voir Thomas de Marga, *Histoire monastique*, II, xli, p. 273-281. Il n'est pas clair qu'il s'agit d'une commémoraison en tant que telle, mais un résumé de sa vie est donné dans le manuscrit.

76. Voir Fiey 2004, p. 153-154 (*SS* 351).

77. « Consécration de l'église », une fête célébrée le huitième dimanche avant Noël.

78. Cette journée commémore le premier miracle de Pierre et Jean et tire son nom des paroles de Pierre dans les Actes des Apôtres 3:6

79. Voir Fiey 2004, p. 142-143 (*SS* 318). Rabban Moïse mourut en 947.

80. Voir Fiey 2004, p. 139-140 (*SS* 309). Ce n'est pas Michel l'Archange, comme le pensait Mateos 1972, p. 8.

81. Voir Fiey 2004, p. 72-73 (*SS* 140). Mourut à la fin du VI^{e} s.

82. Ces trois dernières commémoraisons se trouvent dans le *Gazza*.

La tradition de produire ce genre de textes liturgiques indépendants se perpétue bien sûr de nos jours, mais désormais en version imprimée[83].

Ces commémoraisons liturgiques préservent occasionnellement des détails que leurs auteurs ont extraits des Vies qu'ils connaissaient et qui peuvent facilement être comparés avec les Vies qui ont survécu jusqu'à aujourd'hui, car elles préservent parfois des éléments narratifs peu connus[84].

Certains de ces textes sont intéressants aussi pour les noms qui étaient vénérés au moment de leur composition et qui sont parfois obscurs pour nous aujourd'hui. Ainsi par exemple, alors que la commémoraison des docteurs grecs dans le *Ḥudra* ne mentionne que Diodore, Théodore et Nestorius[85], la commémoraison des docteurs syriaques contient quatre listes séparées qui diffèrent partiellement, comme on peut voir dans le tableau qui suit. À titre de comparaison j'ai aussi ajouté une liste « des docteurs », clairement liée, qui a été trouvée dans un manuscrit de diptyques[86] :

Ḥudra I p. 761, l. 3	*Ḥudra* I p. 763, l. 4	*Ḥudra* I p. 763, l. 8	*Ḥudra* I p. 774, l. 8	Diptyques
1. Éphrem	1. Éphrem	1. Éphrem	1. Éphrem	2. Éphrem
2. Narsaï	2. Narsaï	2. Narsaï	2. Narsaï	3. Narsaï
3. Abraham	4. Abraham	3. Abraham	3. Abraham	1. Abraham
4. Lolyanê	7. Lolyanê			4. Lolyanê
5. Jean		4. Jean	4. Jean	6. Jean
	3. Barṣauma		6. Barṣauma	8. Barṣauma
	5. Job			
	6. Isaïe			
		5. Michel	5. Michel	7. Michel
				5. Qiyore
				9. Thomas

Les docteurs syriaques[87]

83. Voir De Baz 2007, pour la commémoraison moderne de Rabban Hormizd, et De Bet Qaš Afrem 1984, pour la commémoraison syriaque orthodoxe d'un miracle effectué par saint Jacques de Nisibe dans son église à Qamišli en 1936.
84. Je vais en donner quelques exemples ci-dessous, en lien avec les autres traditions liturgiques.
85. Une liste beaucoup plus longue des docteurs grecs se trouve dans les diptyques et dans certaines prières du *Ḥudra* ; voir *Ḥudra*, I, p. 459, et Fiey 1963a, p. 389.
86. Brock 1971, p. 182-183 ; cf. Fiey 1963a, Kessel 2011.
87. L'ordre des noms dans chaque liste est indiqué par le chiffre précédant chaque nom.

Éphrem et Narsaï sont familiers de la plupart d'entre nous, mais les autres noms risquent de provoquer plus d'un grattement de tête ! Ils sont pour l'essentiel des maîtres associés à l'École de Nisibe antérieurs au VII^e siècle[88], mais l'identification de Lolyanê demeure problématique. Il est tout à fait possible que ce nom soit une corruption de « Julien », parce que l'on voit exactement la même déformation du nom dans le cas de Julien Saba dans la *Chronique de Séert*[89], et Fiey a suggéré qu'il serait à identifier avec Julien Saba (m. 377)[90]. Mais il me semble peu probable qu'un ascète du IV^e siècle ait trouvé sa place parmi les docteurs de l'Église et je préfère suggérer que nous restons ignorants de sa véritable identité pour le moment.

Un phénomène comparable peut être observé parmi les *qale* des martyrs qui sont récités durant les prières du matin et du soir des jours ordinaires. Ces compositions poétiques utilisent un riche vocabulaire concernant les vertus des saints et des martyrs et mentionnent souvent plusieurs saints avant de conclure avec la Vierge Marie. Parmi les plus souvent mentionnés, on trouve le jeune garçon martyr mar Cyriaque et sa mère Julitta, les Maccabées, mart Šmoni et ses fils, mar Pétion, mar Giwargis (Georges), les trois jeunes gens dans la fournaise (Dan. 3) et mar Sargis (Serge). Mais dans le *qala* des martyrs pour le vendredi matin, on trouve quantité de saints, d'apôtres, de docteurs de l'Église, de fondateurs de monastères et d'autres héros :

> « Sur le vrai fondement qui est Simon Pierre, ceux dignes de confiance ont construit ; [les docteurs] Diodore et Théodore, avec Nestorius et Éphrem le grand, mar Narsaï et mar Barṣauma la paire bénie, avec Abraham, Job, Jean et Michel, les héritiers de l'Église. [...]

88. Éphrem (m. 373) ; Narsaï (m. 502) ; Abraham de Bet Rabban (neveu de Narsaï, VI^e s. ; *GSL*, p. 115) ; Jean de Bet Rabban (neveu de Narsaï, VI^e s. ; *GSL*, p. 115-116) ; Barṣauma de Nisibe (m. *ca* 491-496 ; *GSL*, p. 108-109) ; Job, traducteur des discours d'Abraham de Natpar (VI^e-VII^e s. ; *GSL*, p. 131-132), comme le pensait Fiey, ou peut-être Job, parrain de Narsaï et docteur à Séleucie (VI^e s. ; Vööbus 1965, p. 227) ? ; Isaïe, disciple de mar Aba, *mpašqana* à Séleucie (VI^e s. ; Vööbus 1965, p. 175) ; Michel Badoqa (VI^e-VII^e s. ; *GSL*, p. 129) ; Qiyore d'Édesse, docteur à Nisibe, Séleucie et Ḥirta (VI^e s. ; Vööbus 1965, p. 174) ; Thomas d'Édesse, disciple de mar Aba, docteur à Nisibe (VI^e s. ; Vööbus 1965, p. 173).

89. *Chronique de Séert*, p. 299. En hébreu aussi on voit « Lulianus » au lieu de « Julianus » ; voir *Talmud de Babylone*, traité *Ta'anit* 18b.

90. Fiey 1963a, p. 391. La suggestion de Kessel 2011, p. 47, note 41, que Lolyanê soit identifié avec le roman de Julien ne me semble pas convaincante.

> Sur le vrai fondement qui est mar Antoine, les saints ont construit ; [les moines de Bet Qoqa] mar Sabrišoʿ, mar Ḥnanišoʿ, mar Jean bar Ḥazzaye, Maranʿammeh Zinnaya et mar Šubḥalmaran, que la paix soit avec lui, Rabban Pranse, mar Joseph, mar Abraham, mar Qnobaya, Išoʿsabran et Rabban Hormizd, que leur prière soit une muraille pour nous ! [...]
>
> Sur le vrai fondement des douze et des soixante-dix apôtres les assidus ont construit ; [les fondateurs monastiques] mar Eugène (Awgin) et mar Šalliṭa, mar Kodahawi [de Bet Ḥale] avec mar Babaï, mar Jacques l'évêque de Nisibe, mar Abraham, mar Aḥa et mar Jean, que leur prière soit une muraille pour nous ! [...]
>
> Ils voyagèrent sur les traces de ces éprouvés et imitèrent leurs modes de vie ; mar André, mar Eulog(ios), mar Jean l'Arabe, Rabban Salara et sa mère, avec mar Mika, Abba Yazdad et mar Yaret, que leur prière protège notre congrégation ! [...]
>
> Sur le vrai fondement qui est Antoine, les saints et les pères ont construit ; Rabban Hormizd, mar Abraham, Rabban Siméon, mar Yozadeq, mar Adona, Išoʿsabran, mar Jean et Rabban Joseph, Šubḥališoʿ et Šubḥalmaran, mar Gabriel, Yonan, Išoʿ et Sagginuhra, que leur prière soit une muraille pour nous ! »[91]

Plusieurs choses sautent aux yeux à la lecture de ces versets : les noms énumérés ne sont pas des martyrs[92], mais des théologiens et des saints moines. Les apôtres locaux, comme Thomas, Addaï[93] ou Mari, ne sont pas mentionnés, bien qu'ils puissent avoir un meilleur droit au titre de martyr. Il y a une certaine répétition, surtout dans les deux versets dédiés aux successeurs d'Antoine, ce qui suggère que la fierté de saints locaux a influencé la rédaction et le développement de ces hymnes.

Inutile de dire que la grande majorité de ces saints inclus dans les hymnes liturgiques sont des hommes, mais Fiey a aussi attiré l'attention sur une hymne, dans le *Gazza*, qui répertorie un nombre important de

91. *Ḥudra*, I, p. 446-447 ; Maclean 1894, p. 123-127 (trad. anglaise). Pour certaines identifications de ces noms (et des corrections de Maclean), voir Fiey 1963a, p. 395-401, et Brock 1971.

92. Les martyrs sont mentionnés dans le *qala* du deuxième dimanche matin, *Ḥudra*, I, p. 456-463 ; voir p. 458-459, où on loue les martyrs de Karka d-Ledan tués à l'époque de Šabuhr, les martyrs de Perse tués sous Khosrau, les martyrs de Karka d-Bet Slok à l'époque de Tahm-Yazdgird (un officier perse devenu martyr chrétien), Siméon bar Ṣabbaʿe et plusieurs autres.

93. Les voyages de mar Addaï en Perse sont inclus dans le *qala* du deuxième dimanche matin, *Ḥudra*, I, p. 459.

saintes vénérées par l'Église, les femmes saintes de la Bible et les saintes de l'Église, quatre-vingt-huit au total[94]. Parmi les femmes chrétiennes, il y a des martyres, les reines Protonice et Hélène, et des femmes moniales dont les noms ont été pris à la version syriaque du *Paradis* de Pallade. Cette hymne était chantée pendant les offices de commémoraison de la Vierge Marie et des saintes, et pendant la liturgie pour la tonsure des moniales.

Les orthodoxes chalcédoniens (melkites)

Trop souvent ignorés dans les survols de la littérature et de l'hagiographie syriaque, les chalcédoniens orthodoxes de tradition liturgique syriaque méritent d'être mentionnés ici. Pour ce qui concerne les textes liturgiques, nous avons en effet la chance qu'un grand nombre de leurs manuscrits ont été préservés[95]. À la suite de la reconquête d'Antioche en 969, le rite byzantin commença à exercer une influence croissante en Syrie et en Palestine, et au XI^e^ siècle il avait remplacé les offices melkites locaux. Il semble que très vite après la conquête les offices ont été traduits du grec en syriaque – bien qu'il ne soit pas impossible que des versions antérieures aient existé avant cela dans cette langue. Ces offices et liturgies en syriaque continuèrent à être utilisés par certaines communautés melkites jusque dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle et peut-être même plus tard. Au XI^e^ siècle, des traductions des principaux textes liturgiques furent faites du grec vers l'arabe et furent aussi largement utilisées.

Dans le calendrier liturgique chalcédonien, chaque jour a ses saints et martyrs attitrés bien que les saints inclus varient d'une région à l'autre et selon les époques. Il existe trois collections principales de textes liturgiques byzantins en lien avec les saints : les ménologes, les synaxaires et les ménées. Suivant Noret et Sauget, on peut définir les ménologes comme « les recueils de Vies de saints développées, groupées selon la succession de leurs fêtes au cours d'un ou de plusieurs mois »[96]. Les synaxaires sont les « ouvrages rassemblant, également selon l'ordre du calendrier, les éloges abrégés des saints »[97]. Les ménées sont les livres « contenant les offices des fêtes fixes qui tombent pendant l'un des douze mois de l'année »[98]. Il y a

94. Fiey 1966.

95. Pour un aperçu de l'histoire de la liturgie melkite, voir Charon 1908. Il fournit aussi, p. 506-516, une liste très utile, par ordre chronologique, des manuscrits liturgiques syro-melkites, qui devrait être complétée par comparaison avec Sauget 1969a.

96. Sauget 1969a, p. 24 ; voir aussi Noret 1968, Aigrain 2000, p. 69-90.

97. Sauget 1969a, p. 24.

98. Sauget 1969a, p. 25.

aussi des ménées abrégées, appelées *eklogadia* (ἐκλογάδια, « sélections »), qui comprennent une petite sélection de jours pour chaque mois, dont on trouve quelques exemples en syriaque[99].

La seule étude majeure de ces textes melkites est celle de Joseph-Marie Sauget[100] qui analyse les manuscrits arabes des synaxaires melkites : il y a identifié une série de commémoraisons propres aux melkites d'Antioche, qui se sont ensuite étendues au Sinaï et à Alexandrie et ont aussi été adoptées par les maronites. Au cours de ce travail, il s'est aussi appuyé sur la description, d'après le catalogue de Payne Smith[101], de treize manuscrits de ménées syriaques conservés à Oxford, qu'il n'eut pas la possibilité d'aller consulter en personne. Pour préparer cet article, j'ai lu les manuscrits d'Oxford contenant les mois de septembre à janvier[102]. Chaque jour est dédié, généralement, à un saint (quelquefois deux), à la différence des synaxaires arabes et grecs, ce qui représente 4 ou 5 folios d'hymnes et de prières, souvent adressés directement au saint, même quand c'est leur vie qui est racontée. Ces offices sont généralement terminés par un *théotokion*, une courte prière adressée à la Théotokos, la Mère de Dieu. Comme il s'agit d'hymnes, les détails hagiographiques sont généralement brefs et allusifs. Pour certains offices il est impossible de glaner le moindre détail hagiographique alors que pour d'autres la moisson peut être très riche[103].

Une comparaison des saints commémorés dans les ménées syriaques avec les synaxaires arabes révèle de nombreux points communs, mais aussi des différences significatives. Étant donné que les ménées syriaques ont peu de saints pour chaque jour, on aurait pu s'attendre à ce que seuls les saints majeurs y soient célébrés, mais il ne semble pas que cela soit le cas et parfois les saints qui y sont célébrés n'apparaissent pas du tout dans les synaxaires arabes. La majorité des saints et des martyrs célébrés ont vécu pendant les cinq premiers siècles du christianisme mais il y en a aussi quelques-uns qui ont vécu entre le VI^e^ et le IX^e^ siècle. Par exemple :

99. Par exemple, ms. London BL Add. 17236, un manuscrit écrit à Tripoli (Trablous) en 1284 : WRIGHT 1870-1872, I, p. 318 (ms. ccccviii).

100. SAUGET 1969a, et voir SAUGET 1969b.

101. PAYNE SMITH 1864. Payne Smith était un catalogueur très précis, mais comme tout savant, de temps en temps, il a commis des erreurs, comme, par exemple, p. 329, le 19 décembre, qui, selon lui, était consacré à l'évêque Rabbula, alors qu'en vérité le manuscrit (ms. Oxford Bodl. syr. 102) dédie la fête à Boniface de Rome.

102. Mss Oxford Bodl. syr. 96 (Dawkins 2) de 1483, Bodl. syr. 97 (Dawkins 10), Bodl. syr. 102 (Dawkins 13) de 1587, Bodl. syr. 106 (Dawkins 50) du XVI^e^ s.

103. Comme exemple, on peut citer l'office de la commémoraison d'Alexis, l'Homme de Dieu (17 mars), traduit par Amiaud ; voir *Vie d'Alexis l'Homme de Dieu*, p. lxxx-lxxxv, 18-24, حد–مه.

Date	Commémoraison
sept. 29	Cyriaque le Solitaire (555/557)
oct. 1	Romanos le Mélode (556)
nov. 24	Grégoire d'Agrigente en Sicile (ca 594)
sept. 2	Jean IV, patriarche de Constantinople (« Jean le Jeûneur ») (595)
sept. 18	Eumènes, évêque de Gortyne (VII[e] s.)
nov. 26	Alypios le Stylite (ca 607)
nov. 12	Jean le Miséricordieux, patriarche d'Alexandrie (619)
oct. 26	Tremblement de terre (à Constantinople en 740) à l'époque de l'empereur Léon III l'Isaurien
oct. 11	Saints Pères du septième Concile œcuménique (Nicée, 787)
déc. 24	Antoine de Damas (Rawḥ al-Qurašī), néomartyr (799)
jan. 5	Grégoire de Crète, moine (820)

Quelques commémoraisons melkites « tardives »

J'ai été particulièrement intéressé de voir la commémoraison du néomartyr Antoine de Damas, dont d'autres sources disent qu'il était un parent du calife Hārūn al-Rashīd, et qui a été l'objet de plusieurs études récentes[104]. On dit souvent qu'il n'y avait pas de néomartyrs dans les sources hagiographiques syriaques, par contraste avec les récits historiographiques et il est donc notable que dans ce texte chalcédonien il soit explicitement désigné comme un *sohdo ha(d)to*. Les hymnes dans les ménées syriaques attirent l'attention sur le fait que, comme l'apôtre Paul, Antoine avait persécuté l'Église puis s'était converti au christianisme à proximité de Damas. Elles font aussi référence au fait qu'il a été crucifié, même si le lieu, Raqqa, n'est pas mentionné ici.

Comme Sauget l'avait déjà noté dans les synaxaires arabes, on trouve dans ces manuscrits pas seulement des saints qui sont célébrés dans toutes les Églises chalcédoniennes, mais aussi un certain nombre de célébrités locales qui reçoivent une place de choix, comme Šarbel d'Édesse (4 sept.) ou la martyre Marie, esclave de Tertullus (27 sept.) dont la Vie est préservée dans le texte supérieur du Codex Sinaiticus syriaque (ms. Sinaï syr. 30)[105], et dont il est dit ici que « beaucoup de gens couraient à son sanctuaire *(hayklo)* pour célébrer sa commémoraison et la cité d'Antioche tout entière l'honorait avec louange et gloire »[106]. Il y a d'autres commémoraisons très spécifiques, comme « le jour où Siméon le Stylite pria pour la pluie » (27 jan.)[107].

104. Peeters 1912 ; Peeters 1914 ; Dick 1961 ; Binggeli 2010a ; voir aussi l'article de J. Tannous dans ce volume.

105. Lewis 1900.

106. Ms. Oxford Bodl. syr. 96, f. 107v.

107. Ms. Oxford Bodl. syr. 106, f. 265.

Une fête particulièrement intrigante est mentionnée au 21 septembre. Le syriaque dit : « Mémoire de Notre-Dame la Théotokos qui opéra un miracle en tuant un dragon dans le monastère célèbre à Daphné, sur la Montagne Noire, dans la *chôra* de la ville d'Antioche. »[108] Sauget rapproche cette notice de celle des synaxaires pour le 9 juillet : « Mémoire de l'apparition de Notre-Dame la Théotokos près de la source des eaux qui est sur la montagne appelée Daphné. Elle est apparue et s'est montrée aux saints apôtres, à savoir Pierre et Jean, lorsqu'ils furent enlevés de Sion, la mère des Églises et furent déposés dans la région d'Antioche. »[109] Mais cela ne nous aide pas beaucoup, car ni l'apparition de la Théotokos à Daphné, ni l'enlèvement des apôtres ne sont connus de la littérature apocryphe. En outre, les ménées syriaques, au 21 septembre, présentent des renseignements très précis, même si inadéquats, qui suggèrent que nous pourrions avoir affaire à deux histoires différentes. Elles ne font pas mention des apôtres, mais à plusieurs reprises elles évoquent une « seconde Thècle », glorieuse parmi les martyrs, qui fut sauvée du dragon par la Théotokos. Les vers précisent aussi que le Christ a sauvé la race d'Adam du dragon spirituel, Satan, tandis que la Théotokos a délivré les peuples d'un dragon physique[110]. Il vaut peut-être la peine de mentionner aussi que le seul monastère syriaque connu à Daphné est dédié à saint Georges – qui avait lui-même l'expérience de vaincre un dragon – mais il est connu aussi comme Bet Mayya, « le lieu des eaux », parce qu'il était situé sur les fameuses sources[111].

Une autre histoire merveilleuse présente dans les synaxaires arabes, à laquelle les ménées syriaques font allusion (7 sept.) et qui avait donc clairement une popularité locale, est celle d'Abraham le Brigand qui avait prévu de voler un couvent de nonnes[112]. Il s'habilla en moine et demanda à passer la nuit à l'intérieur du monastère pour laisser entrer nuitamment sa bande de voleurs. Les nonnes l'accueillirent avec joie, lui lavèrent les pieds et cette eau fut ensuite portée à une femme paralysée qui se trouvait à l'étage supérieur. Elle s'en servit à son tour et fut miraculeusement guérie. Elle courut raconter aux autres ce qui s'était passé. Abraham tout empli de ce qui s'était passé confessa son intention originelle et devint chrétien.

108. Ms. Oxford Bodl. syr. 96, f. 81v.
109. Sauget 1969a, p. 404-407.
110. Ms. Oxford Bodl. syr. 96, f. 83r.
111. Brock 1990, p. 64-65.
112. Sauget 1969a, p. 279-288.

Lui et sa bande de voleurs se firent moines et devinrent célèbres pour leur calme et leur tranquillité.

Un autre exemple fascinant de l'éclairage que ces textes liturgiques peuvent apporter sur l'hagiographie est la question très débattue de l'identité du martyr Thuthaël. Dès 1906, Nestle avait noté que le martyr Šarbel d'Édesse (qui est dit avoir été le grand prêtre païen d'Édesse avant de se convertir[113]) et sa sœur Bebaïa étaient occasionnellement accompagnés dans les calendriers byzantins et les synaxaires par Thuthaël d'Édesse, et proposa donc qu'il s'agissait en fait du même personnage[114]. Sauget alla plus loin en suggérant que l'on pourrait l'identifier aussi avec Awtal (Euthalie) et que Buyta, mentionnée dans les ménées syriaques avec Thuthaël, pourrait être une corruption du nom Bebaïa, la sœur de Šarbel[115]. Très récemment, Lutz Greisiger a publié un article[116] défendant l'idée que Šarbel était à l'origine la déesse Ištar d'Arbèles, dont le nom avait été pris pour un nom masculin et donné à un prêtre païen d'Édesse, identifié très tôt avec Thuthaël. Que les traditions entourant ces figures sont compliquées est assez clair, mais un examen des ménées révèle que dans l'Église melkite chacun de ces saints avaient sa propre histoire, indépendante de celles des autres.

Les hymnes adressées à Thuthaël d'Édesse, le 5 septembre[117], déclarent que bien qu'il vînt d'Édesse il fut martyrisé à Samosate, durant le règne du païen Antiochus. Il est dit qu'il avait essayé de violer une servante chrétienne (si « servante » n'est pas une métaphore) qui fut sauvée de lui par le pouvoir de la croix au pied de laquelle elle se réfugia. Il se convertit et brisa les images des idoles. Il fut alors enchaîné et jeté sous les sabots de chevaux où il mourut. Il est clair que cette légende n'a rien à voir avec celle de Šarbel. En ce qui concerne Euthalie, le 10 octobre[118], il est décrit non comme un martyr, mais comme un ascète pour qui ses parents avaient arrangé son mariage, mais qui s'enfuit et s'adonna à l'ascèse. Il aurait ramené à la vie un homme mordu par un serpent et son reliquaire aurait accompli des guérisons. Enfin Buyta, célébré aussi le 5 septembre[119], dont Sauget suspectait que c'était une forme corrompue de Bebaïa, la sœur

113. Bedjan 1890, *AMS* I, p. 95-119, Cureton 1864, p. 41-62 (trad. anglaise), Duval 1889.

114. Nestle 1906.

115. Sauget 1978, p. 225-228.

116. Greisiger 2009, et voir Greisiger 2008.

117. Ms. Oxford Bodl. syr. 96, f. 16-22.

118. Ms. Oxford Bodl. syr. 96, f. 154-157.

119. Ms. Oxford Bodl. syr. 96, f. 19-22.

de Šarbel, il s'agit en fait d'un homme qui, impressionné par la vue des martyrs chrétiens torturés par un roi païen déclara son amour pour le Christ. Jeté en prison, il fut baptisé par le prêtre Théophile et eut alors la vision d'une belle fiancée ornée des rayons du soleil. Envoyé au stade, il fut pendu au bois puis passé sur une chaise hérissée de clous avant d'être attaché et emmené pour être exposé à de terribles frelons avec des dards pointus. Il semble que finalement il fut sauvé d'autres tourments par une combinaison de son grand-père et d'un ange !

Ces hymnes ne nous donnent qu'un aperçu des Vies entières et des Passions de ces saints melkites, mais elles ont le mérite de montrer qu'ils avaient des histoires distinctes et indépendantes qui leur étaient associées. Ainsi ces brèves citations des ménées melkites syriaques devraient nous mettre en garde contre la tentation de ne reposer que sur les noms dans les calendriers et sur les descriptions de manuscrits dans les catalogues comme seule base pour échafauder des hypothèses complexes sur le développement des cultes anciens.

Les syriaques orthodoxes

Les syriaques orthodoxes ont eu une attitude très semblable envers le culte des saints à celle des melkites, et il y a de nombreux recoupements entre les saints acceptés par les deux Églises, surtout pour la période avant le VI^e^ siècle. Les calendriers les plus complets répertorient des saints pour presque tous les jours de l'année, mais il n'y a pas d'équivalent aux ménées et synaxaires des melkites chez les syriaques orthodoxes. Les offices quotidiens sont contenus en effet dans le *Šḥimo* ou *Šḥimto*, à peu près l'équivalent du bréviaire latin, et ils sont complétés par le *Fenqito*, un ouvrage beaucoup plus important qui contient les prières supplémentaires pour les offices des fêtes spéciales et des jeûnes de l'année liturgique (divisée en trois périodes principales). Au Moyen Âge, des tropaires ont également été utilisés, qui contenaient les canons courts d'origine grecque et syriaque pour les jours de fête, mais ils sont depuis longtemps tombés en désuétude[120].

L'examen des manuscrits du *Fenqito* existants montre que quelle que soit la période ou la région choisie, seul un nombre très limité de saints ont été honorés au moyen des prières et des cantiques écrits pour eux, et copiés dans les manuscrits du *Fenqito*, et certainement beaucoup moins encore que la collection standard de l'Église de 125 vies littéraires des saints qui

120. Voir, par exemple, mss London BL Add. 14504 et 14505, WRIGHT 1870-1872, I, p. 280-283 (mss cccxxxviii et cccxxxix).

était citée par Barhebraeus dans son *Nomocanon* écrit après 1272[121] et qui est conservée dans un manuscrit syriaque à Damas et dans un manuscrit garshuni à Jérusalem[122]. Pour la grande majorité des fêtes il est clair que les prêtres ont tout simplement utilisé les prières prévues pour « tout autre apôtre », « tout autre martyr », ou plus précisément, comme on trouve dans un manuscrit à Oxford, « tout autre martyr ou moine d'Édesse »[123].

Dans le tableau qui suit, j'ai énuméré toutes les fêtes des saints (sauf celles de la Théotokos et des apôtres) que l'on trouve dans deux manuscrits du *Fenqito* du XI^e^ et du XII^e^ siècle et qui me semblent typiques d'autres exemplaires que j'ai vus. La troisième colonne énumère toutes les fêtes incluses dans le volume des saints de la nouvelle édition magnifique du *Fenqito* écrite à la main par Gabriel Aktaş et copiée d'après des manuscrits originaux du Ṭur ʿAbdin, comme il apparaît très clairement étant donné le choix des saints inclus[124]. Enfin j'ai ajouté les fêtes mentionnées dans le *Fenqito de Mossoul*, qui fut publié entre 1886 et 1896 pour les syriaques catholiques[125].

Ms. Bodl. syr. 46 (Dawkins 43) XI^e^ s.	Ms. Bodl. syr. 45 (Dawkins 32) 1166	*Fenqito de Ṭur ʿAbdin*	*Fenqito de Mossoul*
Basile et Grégoire	40 martyrs	Élie	Léon, pape de Rome
Sévère	Aaron l'ascète	Sévère	Georges
Jacques de Sarug	Georges	Eugène (Awgin) et les 70	Invention de la Croix
Éphrem	Mamantis	Georges	Addaï l'Apôtre
40 martyrs	Christophe	Aḥa	Fébronie martyr
Thomas	L'empereur Constantin	Michel, Joseph, Siras	12 apôtres
Serge et Bacchus	Eusèbe	Jean da-Kfone	Côme et Damien
Georges	Côme et Damien	Jacques de Nisibe	Thomas
Cyriaque	Thomas	Bassus, sa sœur Suzanne	72 disciples
Šmoni et ses fils	Abḥai l'ascète et Cyriaque le martyr	Étienne, Longin	Cyriaque et Julitta

121. Voir Barhebraeus, *Nomocanon*, BEDJAN 1898, p. 105-106, ÇIÇEK 1986, p. 63.

122. Ms. Damas, Patriarcat syro-orthodoxe, syr. 12/17 et 12/18, voir DOLABANI *et al.* 1994, p. 608-614 ; ms. Jérusalem, Saint-Marc, 199.

123. Ms. Bodl. syr. 45, f. 346.

124. Voir *Fenqito de Ṭur ʿAbdin* pour les détails de cette édition de luxe. Pour un autre *Fenqito* de la même région, voir BROCK 1979.

125. Voir *Fenqito de Mossoul*. Il est à noter que les commémoraisons d'avril à juillet se trouvent dans le vol. I, d'août à octobre dans le vol. VII, de novembre à décembre dans le vol. II, de janvier à février, dans le vol. III, et de mars dans le vol. IV. Les offices pour « tout autre apôtre », « tout autre martyr » etc., se trouvent dans le vol. VI.

Ms. Bodl. syr. 46 (Dawkins 43) XI^e s.	Ms. Bodl. syr. 45 (Dawkins 32) 1166	*Fenqito de Ṭur ʿAbdin*	*Fenqito de Mossoul*
Siméon le Stylite	Panteleimon, qui est Asya	Azazael	Anna, mère de la Théotokos
Barṣauma	Šmoni et ses fils	Samuel, Siméon, et les 12 000 saints	Mart Šmoni, ses fils, et Éléazar
Leontius	12 000 saints	Dodo de Tagrit	Domitius
Domnus	Siméon le Stylite	Siméon des Olives	Laurentius
Domitius (Dimet)	Domitius	Vendredi d'or	Saba et compagnons martyrs
Barbara	Autre martyr/moine d'Édesse	Pierre et Paul	Joachim et Anna
	Cyprien	12 apôtres	Abaï martyr
	Serge et Bacchus	Thomas	Serge et Bacchus
	Euthalius	Cyriaque et Julitta	Asya et Isaïe d'Alep confesseurs
	Probus, Tarachus, et Andronicus	Barḥadbšabba (de ʿAynwarda)	Jean Chrysostome
	Démétrius de Thessalonique	Marie Madeleine	Gurya et compagnons d'Édesse
	Jean Chrysostome	Mart Šmoni et ses 7 fils, et Éléazar	Romanos martyr
	Šmona, Gurya, et Ḥabib	Rubil le moine	Clément pape de Rome
	Romanos	Abel l'ascète	Jacques l'Intercis
	Jacques l'Intercis	Abraham, maître de Barṣauma	Barbara et Juliana
	Jacques de Sarug, Éphrem	Saba le martyr persan	Jean de Damas
	Barbara	Philoxène	Julien Saba moine
	Nicolas, qui est Zakkaï	Malke, neveu d'Awgin	Nicolas
	Anna et Joachim	Domitius	Behnam et Sara
	Eustrate et compagnons	Addaï	Ignatios Nurono
	Ignatios	Abbai et Mama martyrs	Eugénie martyre
		Serge et Bacchus	Basile et Grégoire
		Isaïe d'Alep et Pinhas	Étienne
		Asya	Antoine
		Šalliṭa	Athanase et Cyrille
		Šmona, Gurya et Ḥabib	Jean Chrysostome
		Jacques de Sarug	Éphrem
		Barbara	Ignatios Nurono

Ms. Bodl. syr. 46 (Dawkins 43) XI^e s.	Ms. Bodl. syr. 45 (Dawkins 32) 1166	*Fenqito de Ṭur ʿAbdin*	*Fenqito de Mossoul*
		Zakkaï, qui est Nicolas	Simon Saba confesseur
		Behnam et Sara	Éphrem et Isaac docteurs
		Gabriel de Qarṭmin	Éphrem docteur
		Siméon le Stylite	Mar Théodore martyr
			40 martyrs de Sébaste
			Joseph, mari de la Théotokos

Fêtes des saints dans le *Fenqito*[126]

Une caractéristique qui saute aux yeux dans les manuscrits anciens, c'est que contrairement aux textes liturgiques melkites, il n'y a presque aucun saint qui date de la période d'après le VI^e siècle. On ne trouve pas ici les patriarches célèbres, ni les docteurs de l'Église comme Barhebraeus, Bar Ṣalibi, ou Moïse bar Kepha, ni les néomartyrs. Il est vrai que certains d'entre eux avaient été admis dans les calendriers, mais apparemment leur culte n'a jamais rassemblé de fidèles suffisamment nombreux ou influents pour qu'ils aient leurs propres prières et hymnes. Le *Fenqito de Ṭur ʿAbdin*, en revanche, contient plusieurs personnages un peu plus tardifs, surtout des fondateurs de monastères locaux.

Parmi les prières pour les fêtes, on doit faire mention des *ḥusoye*, c'est-à-dire des prières pour le pardon qui suivent la déclaration du diacre « *Stomenqalos kurie-elison* » (στῶμεν καλῶς κύριε ἐλέησον, « tenons-nous bien, Seigneur aie pitié ! »), et qui ont deux parties, un *frumyon* (προοίμιον, « préface »), lu par le prêtre, et un *sedro* (hymne structurée), lu par le diacre. Les *ḥusoye* constituent un genre très populaire parmi les écrivains de liturgie syriaques et le patriarche Barsaum leur a consacré un chapitre dans son histoire de la littérature syriaque[127]. À la différence du *Fenqito* syriaque catholique publié à Mossoul, le nouveau *Fenqito* syriaque orthodoxe ne contient pas les *ḥusoye* – et normalement on ne les trouve pas dans les manuscrits du *Fenqito* non plus. Ainsi quatre volumes des *ḥusoye* ont été récemment publiés par le monastère de Saint-Éphrem aux Pays-Bas, en reproduisant en photocopie des manuscrits modernes des années 1980,

126. Je n'ai pas essayé de placer les mêmes fêtes en regard dans ce tableau, mais j'ai tout simplement présenté les fêtes dans l'ordre dans lequel elles apparaissent dans les sources.

127. BARSOUM 2003, p. 77-83.

et le quatrième volume contient les *ḥusoye* pour les commémoraisons des saints[128]. Ils présentent un grand intérêt parce que les *ḥusoye* contiennent les récits et sommaires les plus détaillés des saints que l'on puisse trouver dans les textes liturgiques des syriaques orthodoxes.

Comme illustration de leur importance, je prendrai l'exemple du *ḥusoyo* écrit au sujet d'un fondateur monastique, Abraham de la Haute Montagne[129] (c'est-à-dire Bet Riše, au nord du mont Izla), qui était au IVe siècle le maître du célèbre ascète Barṣauma. Dans les sources littéraires publiées nous n'avons sur lui qu'un court extrait de sa vie et de ses miracles[130], et un résumé fait par François Nau[131]. Le *ḥusoyo* pour sa fête[132], cependant, nous donne une version remarquablement complète de sa vie : né à Constantinople de parents riches, il alla à l'école à 12 ans ; ses parents tentèrent de lui faire épouser une femme, mais il s'enfuit par bateau vers la Syrie, d'où il se rendit en Parthie et dans les montagnes kurdes avant de s'installer sur une haute montagne. Là il trouva un ascète nommé Abbas, et il devint moine. Plus tard, il partit fonder son propre monastère, puis fut consacré prêtre par un évêque du nom de Jean dans le village de Biré, tandis que son disciple Étienne était consacré diacre. Le Christ lui commanda dans une vision d'aller chercher l'orphelin Barṣauma à Samosate dans l'église qui avait été construite par l'évêque Eusèbe. Le *ḥusoyo* raconte aussi divers miracles qui ne figurent pas dans l'extrait publié par Nau, tels que celui où il tua un grand serpent qui terrifiait ses confrères, ou bien celui où il guérit des démoniaques, des paralysés, des lépreux, et d'autres gens malades. Parmi ceux-ci, se trouvait un garçon muet qui devint moine avant de fonder le monastère de Mor-Yonan, pas plus loin qu'à un mille du monastère de son maître. Il guérit aussi les sept fils du roi païen Tiridate, puis les trois fils du roi des Daylamites, Zuhadam.

On pourrait continuer ainsi, mais l'idée est simplement de montrer combien de renseignements hagiographiques peuvent être tirés de ces textes liturgiques. Je voudrais donc suggérer qu'ils méritent d'être comparés aux textes littéraires connus et considérés comme des sources potentiellement riches pour les vies de saints moins connus ; même pour

128. Voir *Ktobo d-ḥusoye*.

129. FIEY 2004, p. 24 (*SS* 19).

130. Voir *Vie d'Abraham de la Haute Montagne*.

131. NAU 1914, p. 414-419. La Vie originale a survécu, mais reste inédite, dans le ms. London BL Add. 12174, f. 227r-235r, WRIGHT 1870-1872, III, p. 1128-1129 (ms. dcccclx, nº 36).

132. *Ktobo d-ḥusoye*, IV, p. 269-282.

les saints mieux connus, ils peuvent fournir des traditions populaires qui circulaient indépendamment des textes littéraires.

Dans cet article, j'ai tenté de fournir une introduction aux principaux textes liturgiques qui sont dignes d'intérêt pour ceux qui sont engagés dans la recherche sur l'hagiographie syriaque et j'ai aussi essayé d'illustrer la grande diversité qui existe dans ces textes, non seulement au fil du temps, mais aussi dans des manuscrits contemporains qui proviennent de régions différentes. Bien que cette diversité puisse être frustrante pour qui étudie la liturgie, elle constitue pour les spécialistes d'hagiographie une source riche de matériel encore largement inexploité.

Bibliographie

Abū al-Barakāt, *Calendrier* : Eugène Tisserant (éd.), *Le calendrier d'Abou'l-Barakât*, Paris, 1913Patrologia Orientalis 10/3).

Acta Martyrum et Sanctorum [= AMS] : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum*, 7 vols, Paris-Leipzig, 1890-1897 ; réimpr., *Acta martyrum et sanctorum syriace*, Hildesheim, 1968.

Al-Bīrūnī, *Monuments des siècles écoulés* : Carl Eduard Sachau (éd.), *Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî*, Leipzig, 1878 ; Carl Eduard Sachau (trad.), *The Chronology of Ancient Nations : An English version of the Arabic text of the Athâr-ul-Bâkiya of Albîrûnî, or "Vestiges of the Past," collected and reduced to writing by the author in AH 390-1, AD 1000*, London, 1879 ; Robert Griveau (trad. partielle, avec réimpr. du texte), « Les fêtes des melchites par Abou Rîhân Al-Birouni », dans R. Griveau (éd.), *Martyrologes et ménologes orientaux*, Paris, 1914 (Patrologia Orientalis 10/4), p. 3-26.

Aurélien d'Arles, *Regula ad monachos* (*CPL* 1844) : Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina* 68, Paris, 1847, col. 385-398.

Bar Bahlūl, *Livre des signes* : Joseph Habbi (éd.), *Kitāb al-dalāʾil lil-Ḥasan b. al-Bahlūl*, Kuwait, 1987 ; Joseph Habbi (éd.), « Signes des fêtes et des jeûnes » (en arabe, édition partielle), *Revue de l'Académie iraquienne (Section syriaque)* 7, 1983, p. 206-234.

Barhebraeus, *Nomocanon* : Paul Bedjan (éd.), *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Paris, Leipzig, 1898 ; Julius Yeshu Çiçek (éd.), *Nomocanon of Bar-Hebraeus*, Glane-Losser, 1986.

Calendrier de Qaraqoš : Sebastian P. Brock (éd.), « A Calendar Attributed to Jacob of Edessa », *Parole de l'Orient* 1/2, 1970, p. 415-429.

Calendrier maronite : Jean-Marie Sauget (éd.), « Le calendrier maronite du manuscrit Vatican syriaque 313 », *Orientalia Christiana Periodica* 33, 1967, p. 211-293.

Calendrier melkite de Jérusalem : Philothée du Sinaï (éd.), *Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï*, Athènes, 2008, p. 501-520 (ms. Sinaï syr. M52N) ; voir les corrections de Binggeli 2010b.

Chronique de Séert : Addaï Scher & Pierre Dib (éd. et trad.), *Histoire nestorienne (Chronique de Séert) : Première partie (II)*, Paris, 1910 (Patrologia Orientalis 5/2), p. 221-334.

Eustrate de Constantinople, *De statu animarum post mortem* (*CPG* 7522) : Peter Van Deun (éd.), *Eustratii presbyteri Constantinopolitani De statu animarum post mortem (CPG 7522)*, Turnhout, Leuven, 2006 (Corpus christianorum, Series graeca 60).

Évangéliaires araméens christo-palestiniens : Paul de LAGARDE (éd.), « Evangeliarium Hierosolymitanum », dans *Bibliothecae syriacae*, Göttingen, 1892, p. 257-402 ; Agnes S. LEWIS & Margaret D. GIBSON (éds), *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*, London 1899.

Fenqito de Mossoul : Clement-Joseph DAVID (éd.), *Breviarium juxta ritum ecclesiæ Antiochenæ Syrorum, Fenqīṯō da-ṣlawōṯō ʿī(d)tōnōyōṯō d-laylay ʾīmōm ʾa(y)k ṭaḵsō d-ʿī(d)tō ʾanṭīyukōytō d-suryōyē*, Mossoul, 7 vols ; I. *Pars communis*, 1886 ; II. *Pars autumnalis*, 1886 ; III. *Pars hiemalis*, 1889 ; IV. *Pars verna prima*, 1891 ; V. *Pars verna secunda*, 1892 ; VI. *Pars æstiva prima*, 1895 ; VII. *Pars æstiva secunda*, 1896.

Fenqito de Ṭur ʿAbdin : Gabriel AKTAŞ (éd.), I. *Fenqīṯō saṯwōytō*, 2001 ([2], 578 p.) ; II. *Fenqīṯō d-ṣawmō qadīšō d-ʿarbʿīn*, 2003 (883 p.) ; III. *Fenqīṯō da-qyōmtō*, 2000 ([1], 518 p.) ; IV. *Fenqīṯō d-ḏukrōnō d-qadīšē*, 2005 ([1], 858 p.) ; [fac-similés de manuscrits, copiés dans le village de Beṯ Quṣṭan (= Bequsyone, Bakısyan, Alagöz), et imprimés à Istanbul].

Ḥudra : Thoma DARMO (éd.), *Kṯāḇā da-qḏām wa-ḏ-ḇātar wa-ḏ-ḥuḏrā wa-ḏ-kaškōl wa-ḏ-gazā w-qālā d-ʿuḏrānē ʿam kṯāḇā d-mazmōrē*, I-III, Trichur, 1960-1962.

Ibn al-Qilāʿī, *Calendrier maronite* : Louis CHEIKHO (éd.), « Kalandār qadīm lil-kanīsah al-Mārūnīyah » (en arabe), *Al-Machriq* 8, 1905, p. 869-874 ; Robert GRIVEAU (trad. et réimpr. du texte), « Un ancien calendrier de l'Église maronite », dans R. Griveau (éd.), *Martyrologes et ménologes orientaux*, Paris, 1914 (Patrologia Orientalis 10/4), p. 347-353.

Išaï le docteur, *Traité sur les martyrs* : Addaï SCHER (éd.), *Traités d'Išaï le docteur et de Ḥnana d'Adiabène sur les martyrs, le vendredi d'or et les rogations*, Paris, 1911 (Patrologia Orientalis 7/1).

Ktobo d-ḥusoye : I. *Kthobo d'husoye sathwoye* [*sic*, sur la couverture et le dos ; aucune page de titre], copié en 1982 par P. Gabriel de Ḥaḥ, prêtre de l'église de S. Jean l'apôtre, Hengelo, Pays-Bas ([3], 336 p.) ; II. *Kthobo d'husoye d'sawmo*, copié en 1983 par P. Yusuf Demir, de Bequsyone, à Kirchardt, Allemagne ([2], 464 p.) ; III. *Kthobo d'husoye daqyomto*, copié en 1982 par P. Yusuf Demir, de Bequsyone, à Kirchardt ([2], 471 p.) ; IV. *Kthobo d'husoye d'qadishe*, copié en 1986 par P. Yusuf Demir, de Bequsyone, à Kirchardt ([2], 534 p.) ; [ces fac-similés de manuscrits étaient publiés en 2011, à Glane-Losser, au monastère de Mor-Ephrem].

Martyrologe d'Édesse de 411 : William WRIGHT (éd. et trad. anglaise), « An Ancient Syrian Martyrology », *Journal of Sacred Literature* 4/8, 1865-1866, p. 45, ܟ–ܪ (texte) ; p. 423-432 (trad.) ; François NAU (éd. et trad.), « Martyrologe du IVe siècle », dans son *Ménologes syriaques*, p. 5-26 ; Bonaventura MARIANI (trad.), *Breviarium syriacum seu Martyrologium syriacum saec. IV iuxta cod. ms. Musaei Britannici Add. 12150*, Roma, 1956 (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series minor. Subsidia studiorum 3) ; Giovanni Battista DE ROSSI & Louis DUCHESNE (éds), « Martyrologium Hieronymianum », dans *Acta Sanctorum, Nov. 2.1*, Bruxelles, 1894, p. l-lxix [éd. synoptique].

Ménologes syriaques : François NAU (éd. et trad.), *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, Paris, 1912 (Patrologia Orientalis 10/1).

Rabban Ṣliba, *Martyrologe* : Paul PEETERS (éd. et trad. latine), « Le martyrologe de Rabban Sliba », *Analecta Bollandiana* 27, 1908, p. 129-200.

Thomas de Marga, *Histoire monastique* : Ernest Alfred Wallis BUDGE (éd.), *The Book of Governors : The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ AD 840*, I-II, London, 1893.

Timothée Ier, *Lettres* : Oscar BRAUN (éd.), *Timothei Patriarchae I epistulae*, Paris, 1914 (CSCO 74, Script. syr. 30) ; (trad. latine) Roma, 1915 (CSCO 75, Script. syr. 31).

Vie d'Abraham de la Haute Montagne : François NAU (éd.), *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Barsoma et de l'empereur Maurice*, Paris, 1910 (Patrologia Orientalis 5/5), p. 767-773.

Vie d'Alexis l'Homme de Dieu : Arthur Amiaud (éd.), *La légende syriaque de saint Alexis, l'Homme de Dieu*, Paris, 1889 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques 79).

Études modernes

Aigrain 2000 : René Aigrain, *L'hagiographie : ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 80) ; [réimpr. de l'éd. de Paris, 1953, avec un complément bibliographique par Robert Godding].

Assemani S. & Assemani J. 1758 : Stephanus Evodius Assemani & Josephus Simonius Assemani, *Bibliothecae apostolicae vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus. Partis primae. Tomus secundus, complectens codices chaldaicos sive syriacos*, Roma.

Audo 1897 : Thomas Audo, *Šimtā d-lišānā sūryāyā, Dictionnaire de la langue chaldéenne*, Mossoul.

Badger 1852 : George P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, I-II, London.

Barsoum 2003 : Ignatius Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls : A History of Syriac Literature and Sciences*, Piscataway, NJ (2e éd. de la trad. anglaise par Matti Moosa de l'éd. arabe d'Alep, 1956).

Baumstark 1910 : Anton Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3/3-5).

Baumstark 1922 : Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinischen Texte* [= *GSL*], Bonn.

Beck 1951 : Edmund Beck, *Ephräms Hymnen über das Paradies : Übersetzung und Kommentar*, Roma (Studia Anselmiana 26).

Benni 1877 : Cyrille Behnam Benni, *Calendarium ad usum diœceseos Mausiliensis Syrorum*, Mossoul [en arabe. Un pdf est en ligne sur le site de la bibliothèque Goussen, université de Bonn : http://s2w.hbz-nrw.de/ulbbn/content/titleinfo/725112]

Binggeli 2010a : André Binggeli, « Converting the Caliph : A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period », dans A. Papaconstantinou, M. Debié & H. Kennedy (éds), *Writing "True Stories" : Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Turnhout (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), p. 77-103.

Binggeli 2010b : André Binggeli, « Un ancien calendrier melkite de Jérusalem (Sinai syr. M52N) », dans F. Briquel-Chatonnet & M. Debié (éds), *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, Paris (Cahiers d'études syriaques 1), p. 181-194.

Braun 1891 : Oskar Braun, *Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Freiburg im Breisgau.

Braun 1902 : Oskar Braun, « Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I », *Oriens Christianus* 2, p. 283-311.

Brock 1971 : Sebastian P. Brock, « The Nestorian Diptychs : A Further Manuscript », *Analecta Bollandiana* 89, p. 177-185.

Brock 1979 : Sebastian P. Brock, « The Fenqitho of the Monastery of Mar Gabriel in Tur ʿAbdin », *Ostkirchliche Studien* 28, p. 168-182.

Brock 1990 : Sebastian P. Brock, « Syriac Manuscripts Copied on the Black Mountain, near Antioch », dans R. Schulz & M. Görg (éds), *Lingua Restituta Orientalis : Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden, p. 59-67.

Brock 1995 : Sebastian P. Brock, « Bar Shabba, Mar Shabbay, First Bishop of Merv », dans M. Tamcke, W. Schwaigert & E. Schlarb (éds), *Syrisches Christentum weltweit : Studien zur syrischen Kirchengeschichte : Festschrift Prof. Hage*, Munster, p. 190-201.

Brock 2006 : Sebastian P. Brock, « Manuscrits liturgiques en syriaque », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 267-283.

Brock & Van Rompay 2006 : Sebastian Brock & Lucas Van Rompay, « The Syriac Manuscripts of Deir al-Surian : Some First Impressions », *Newsletter of the Levantine Foundation* 1, p. 3-4.

Cassingena-Trévedy 2006 : François Cassingena-Trévedy, « L'organisation du cycle annuel », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 13-48.

Charon 1908 : Cyrille Charon [aussi connu sous les noms Karalevskij et Korolevskij], « Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites (Alexandrie-Antioche-Jérusalem) », dans *Χρυσοστομικα. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*, Roma, p. 473-718.

Coakley 1985 : James Farwell (« Chip ») Coakley, « The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission Press : A Bibliography », *Journal of Semitic Studies* 30, p. 35-73.

Constas 2001 : Nicholas Constas, « "To Sleep, Perchance to Dream" : The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature », *Dumbarton Oaks Papers* 55, p. 91-124.

Constas 2002 : Nicholas Constas, « An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity : Eustratius Presbyter of Constantinople, *On the State of Souls after Death* (CPG 7522) », *Journal of Early Christian Studies* 10, p. 267-285.

Corluy 1886 : Joseph Corluy, « Acta Sancti Mar Abdu'l Masich aramaice et latine edidit nunc primum ex cod. Londinensi (Addit. mss. 12174) », *Analecta Bollandiana* 5, p. 5-52.

Cureton 1864 : William Cureton (éd. et trad.), *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries*, London.

Dagher & Troupeau 2004 : Joseph Dagher & Gérard Troupeau, *Ibn Buṭlān : Le banquet des prêtres. Une* maqāma *chrétienne du* xi^e^ *siècle*, Paris.

De Baz 2007 : Ashur Yaqoub De Baz (éd.), *Ṣlawātā d-dukrānā d-Rabban Hôrmizd*, Bagdad [en syriaque et en arabe ; 16, 87 p.].

De Bet Qaš Afrem 1984 : Malki De Bet Qaš Afrem, « Taksō d-tedmūrtō da-šfîʿūt zaytō qadîšō dab-ʿī(d)tō d-mōr(y) Yaʿqūb dab-Qamišlî », dans Th. G. Saliba (éd.), *Madbrō da-Nṣîbîn : taššîtō d-ḥayaw(hy) d-kūrōyō Malkē*, al-Bushriya, Liban, p. 129-176.

Delehaye 1895 : Hippolyte Delehaye, « Le synaxaire de Sirmond », *Analecta Bollandiana* 14, p. 396-434.

Dick 1961 : Ignace Dick, « La Passion arabe de S. Antoine Ruwaḥ, néo-martyr de Damas († 25 déc. 799) », *Le Muséon* 74, p. 109-133.

Dolabani *et al.* 1994 : Yuhanna Dōlabani, René Lavenant, Sebastian Brock & Samir Khalil Samir, « Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du Patriarcat Syrien Orthodoxe à Ḥomṣ (aujourd'hui à Damas) », *Parole de l'Orient* 19, p. 555-661.

Duval 1889 : Rubens Duval, « Les actes de Scharbil et les actes de Barsamya », *Journal asiatique* 8^e^ sér., 14, p. 40-58.

Fiey 1963a : Jean Maurice Fiey, « Diptyques nestoriens du xiv^e^ siècle », *Analecta Bollandiana* 81, p. 371-413.

Fiey 1963b : Jean Maurice Fiey, « Le Sanctoral syrien oriental d'après les évangéliaires et bréviaires du xi^e^ au xviii^e^ siècle », *L'Orient syrien* 8, p. 21-54. [Le titre imprimé est, par erreur des éditeurs, « du xi^e^ au xiii^e^ siècle ».]

Fiey 1964 : Jean Maurice Fiey, « Encore ʿAbd-ul-Masīḥ de Sinjār », *Le Muséon* 77, p. 205-223.

Fiey 1966 : Jean Maurice Fiey, « Une hymne nestorienne sur les saintes femmes », *Analecta Bollandiana* 84, p. 77-110.

FIEY 1973 : Jean Maurice FIEY, « Chrétientés syriaques du Ḫorāsān et du Ségestān », *Le Muséon* 86, p. 75-104 [réimpr. dans *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, London, 1979, ch. VI.]

FIEY 1988 : Jean Maurice FIEY, « Sur le calendrier syriaque de Bar Bahlūl (942/968 AD) », *Analecta Bollandiana* 106, p. 259-271.

GAVIN 1920 : Frank GAVIN, « The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church », *Journal of the American Oriental Society* 40, p. 103-120.

GREISIGER 2008 : Lutz GREISIGER, « Šarbēl : Göttin, Priester, Märtyrer – einige Probleme der spätantiken Religionsgeschichte Nordmesopotamiens », dans A. Drost-Abgarjan, J. Kotjatko-Reeb & J. Tubach (éds), *Vom Nil an die Saale. Festschrift für Arafa Mustafa zum 65. Geburtstag am 28. Februar 2005*, Halle (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 42), p. 127-147.

GREISIGER 2009 : Lutz GREISIGER, « Šarbēl, Göttin von Arbela – Šarbēl, alias Tūṯāēl, Märtyrer in Edessa : Religions- und überlieferungsgeschichtliche Probleme », dans L. Greisiger, C. Rammelt & J. Tubach (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Beirut, Würzburg (Beiruter Texte und Studien 116), p. 75-96.

GSL : BAUMSTARK 1922.

GUILLAUMONT 1958 : Antoine GUILLAUMONT, « Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ », *L'Orient syrien* 3, p. 3-24.

HABBI 1984 : Joseph HABBI, « Le Livre des signes de al-Ḥasan b. Bahlūl », *Oriens Christianus* 68, p. 210-212.

HABBI 1986 : Joseph HABBI, « Les sources du Livre des signes d'al-Ḥasan ibn al-Bahlūl », dans S. K. Samir (éd.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes* (Orientalia Christiana Analecta 226), p. 193-203.

HAYEK 1964 : Michel HAYEK, *Liturgie maronite : histoire et textes eucharistiques*, Tours.

KESSEL 2011 : Grigory KESSEL, « A List of East Syriac Ecclesiastical Authors in the "Book of Considerations on the Order of Church Services and its Succession" of Abraham Šeḵwānā (AD 1849-1931) », *Parole de l'Orient* 36, p. 39-65.

KRÜGER 1959 : Paul KRÜGER, « Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsaï », *L'Orient syrien* 4, p. 193-210.

LAMOREAUX 1999 : John C. LAMOREAUX, « New Light on the Textual Tradition of Bar Bahlūl's *Book of Signs* », *Le Muséon* 112, p. 187-190.

LEWIS 1900 : Agnes Smith LEWIS, *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest, as Written above the Old Syriac Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanūn in AD 778*, London (Studia Sinaitica 9-10).

MACLEAN 1894 : Arthur J. MACLEAN, *East Syrian Daily Offices. Translated from the Syriac with Introduction, Notes, and Indices, and an Appendix containing the Lectionary and Glossary*, London.

MACLEAN & BROWNE 1892 : Arthur J. MACLEAN & William H. BROWNE, *The Catholicos of the East and his People. Being the Impressions of Five Years' Work in the "Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission", an Account of the Religious and Secular Life and Opinions of the Eastern Syrian Christians of Kurdistan and Northern Persia*, London.

MACOMBER 1970 : William F. MACOMBER, « A List of the Known Manuscripts of the Chaldean *Ḥuḏrā* », *Orientalia Christiana Periodica* 36, p. 120-134.

MAR APREM 1982 : MAR APREM [= George MOOKEN], *Nestorian Lectionary and Julian Calendar*, Trichur.

MATAR 1998 : Hani MATAR, « Le calendrier maronite », *Orientalia Christiana Periodica* 64, p. 143-158.

MATEOS 1972 : Juan MATEOS, *Lelya - Ṣapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 156 ; 2e éd.).

MESSINA 1951 : Giuseppe MESSINA, « Al-Biruni sugli inizi del cristianesimo a Merv », dans Iran Society (éd.), *Al-Bīrūnī Commemoration Volume. AH 362-A.H. 1362*, Calcutta, p. 221-231 ; = « Al-Biruni and the Beginning of Christianity at Merv », *Indo-Iranica* 5, 1952-1953, p. 49-58.

NASRALLAH 1976 : Joseph NASRALLAH, *L'Église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie Centrale*, Jérusalem.

NAU 1913-1917 : François NAU, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* 18, 1913, p. 270-276, 379-389 ; 19, 1914, p. 113-134, 278-289, 414-440 ; 20, 1917, p. 3-32.

NESTLE 1906 : Eberhard NESTLE, « Šarbēl-Tutaēl », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60, p. 352-354.

NILLES 1896 : Nikolaus NILLES, « Das syro-chaldäische Kirchenjahr der Thomaschristen auf Malabar », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 20, p. 726-739.

NORET 1968 : Jacques NORET, « Ménologes, synaxaires, ménées. Essai de clarification d'une terminologie », *Analecta Bollandiana* 86, p. 21-24.

PAYNE SMITH 1864 : Robert PAYNE SMITH, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae, pars sexta, Codices Syriacos, Carshunicos, Mandaeos complectens*, Oxford.

PEETERS 1912 : Paul PEETERS, « S. Antoine le néo-martyr », *Analecta Bollandiana* 31, p. 410-450.

PEETERS 1914 : Paul PEETERS, « L'autobiographie de S. Antoine le néo-martyr », *Analecta Bollandiana* 33, p. 52-63.

PIERRE 1988 : Marie-Joseph PIERRE, *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés*, vol. I, Paris (Sources chrétiennes 349).

RAJAN 2004 : K. Mani RAJAN, *Calendar of the Syrian Orthodox Church*, Kottayam (Travancore Syriac Orthodox Publishers).

SACHAU 1899 : Eduard SACHAU, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin 23).

SAUGET 1969a : Joseph-Marie SAUGET, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XIe-XVIIe siècles)*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 45).

SAUGET 1969b : Joseph-Marie SAUGET, « À propos des "Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XIe-XVIIe siècles)" », dans F. Graffin (éd.), *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Louvain, p. 37-46.

SAUGET 1978 : Joseph-Marie SAUGET, « Un fragment de calendrier maronite dans le manuscrit Vatican syriaque 414 », *Orientalia* 47, p. 220-237.

SAXER 1984 : Victor SAXER, « Les Actes des "Martyrs Anciens" chez Eusèbe de Césarée et dans les martyrologes syriaque et hiéronymien », *Analecta Bollandiana* 102, p. 85-95.

VAN ROMPAY 2007 : Lucas VAN ROMPAY, « Greek Fathers in the Egyptian Desert », *Newsletter of the Levantine Foundation* 2, p. 4-5.

VÖÖBUS 1965 : Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain (CSCO 266, Subsidia 26).

WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, I-III, London.

WRIGHT 1901 : William WRIGHT, A *Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, I-II, Cambridge.

YOUSIF 1990 : Pierre YOUSIF, *A Classified Bibliography on the East Syrian Liturgy*, Roma.

L'hagiographie versifiée

Sebastian P. Brock
Oriental Institute, Oxford

Si l'on peut, en syriaque, écrire en forme versifiée sur un sujet tel que la géographie, la philosophie ou la grammaire[1], pourquoi pas aussi sur l'hagiographie, laquelle constitue, selon nos conceptions littéraires occidentales, un sujet beaucoup plus susceptible de susciter des écrits versifiés ? Je voudrais esquisser assez rapidement les diverses formes poétiques qu'utilisèrent les hagiographes syriaques, avec quelques illustrations ici et là, tirées des textes eux-mêmes.

Vers une typologie

Il me semble que, si l'on cherche à établir une typologie des textes hagiographiques versifiés, il faut davantage prêter attention aux formes poétiques utilisées et au contenu des poèmes qu'aux titres comme *taš'ita*, *neṣḥana*, etc., qui ne sont pas toujours très éclairants et qui, de plus, peuvent varier d'un manuscrit à l'autre.

Il existe en effet deux formes poétiques principales en syriaque : les *memre*, en distiques, et les *madraše*, en strophes. Pour les *memre*, les mètres syllabiques utilisés le plus souvent sont celui de saint Éphrem, avec des distiques de 7 syllabes, et celui de saint Jacques de Sarug, avec des distiques de 12 syllabes. Pour les *madraše*, on trouve une grande richesse de mètres,

1. Géographie : David bar Paulos, *Sur les sept klimata*, éd. Dolapönü 1953, p. 182-191, voir aussi Gottheil 1890-1892 ; philosophie : Samuel 1893 ; grammaire : la *Petite Grammaire en vers* de Bar ʿEbroyo, éd. Martin 1872, conservée dans 120 manuscrits environ, reste toujours très populaire ; la tradition d'écrire en vers sur la grammaire se poursuit au Kérala : voir le poème (en anglais) de Thelly 2005.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 113-126.

mais quand il s'agit du sous-genre des *sogyata*, les mètres sont assez simples. Le choix du mètre dépend quelquefois du type de contenu.

Parmi les *memre* de contenu hagiographique, on peut distinguer quatre catégories :

(1) les textes qui sont purement ou largement narratifs ; ceux-ci sont naturellement les plus intéressants pour l'historien ;

(2) les sermons ou homélies en vers, un genre typique de Jacques de Sarug et de Narsaï ; dans cette catégorie, l'élément homilétique est plus présent que l'élément narratif ;

(3) les panégyriques dans lesquels l'élément narratif est à peu près absent ;

(4) en dernier lieu, on trouve quelques *memre* qui imitent le genre grec de l'*enkomion*.

L'autre forme poétique, avec strophes, est représentée par le *madraša*. Là encore, on peut distinguer au moins trois catégories différentes :

(1) le *madraša* usuel, qui dans les textes liturgiques est qualifié quelquefois de *qala* ;

(2) la *sogita* de caractère narratif ;

(3) la *sogita* dialoguée, qui utilise le genre littéraire de la « dispute de préséance », très ancien dans les littératures mésopotamiennes.

Pour ce qui est de la transmission de ces textes hagiographiques versifiés, les *memre* sont souvent attribués à un auteur spécifique, et le texte sera alors le plus souvent transmis dans les manuscrits avec les œuvres de l'auteur ou parmi des collections de miscellanées de textes littéraires. Les *madraše*, par contraste, sont généralement transmis dans des manuscrits liturgiques. Sauf dans le cas de quelques *madraše* d'Éphrem et de quelques *memre* de Jacques de Sarug, les *memre* et les *madraše* hagiographiques nous sont parvenus dans des manuscrits qui remontent tout au plus au x^e^ siècle. Pour les textes syro-orientaux, les manuscrits sont souvent beaucoup plus tardifs. Il est très probable que la plupart des textes ont été écrits pour être déclamés ou chantés à la fête du saint.

Les *memre*

Passons maintenant en revue quelques exemples de chacune de ces sept catégories. En ce qui concerne les quatre catégories de *memre*, Jacques de Sarug nous fournit des exemples des trois premières.

Les memre *narratifs*

Les *memre* de Jacques de Sarug sur les Quarante martyrs de Sébaste, sur les Sept dormants d'Éphèse et sur saint Georges[2] sont tous de caractère narratif, à part l'introduction et la conclusion. Dans chaque cas, une comparaison avec les textes correspondants en prose est instructive. Prenons ici son *memra* sur les Quarante martyrs de Sébaste : il est tout à fait évident que Jacques utilise ici la traduction syriaque de la Passion grecque et fournit ainsi un *terminus ante quem* pour cette traduction syriaque, qui présente l'intérêt d'avoir conservé un texte plus long que le texte grec qui nous est parvenu ; très probablement, la traduction syriaque a été faite sur une recension grecque ancienne amplifiée qui a disparu dans la tradition manuscrite grecque.

Jacques de Sarug est loin d'être le seul auteur de *memre* hagiographiques à caractère narratif. Il existe un beau poème narratif, sur saints Serge et Bacchus, attribué à Isaac d'Antioche, qui est encore inédit et se trouve dans un des manuscrits encore conservés à Dayr al-Suryan[3]. Isaac a introduit un épisode qui est absent de la Passion grecque et de sa traduction syriaque. Dans sa marche forcée dans le désert, Serge rencontre une fille et lui demande de l'eau ; mais celle-ci est tout à fait captivée par le contraste entre la beauté de ses traits et sa souffrance, et au lieu de lui donner de l'eau, lui pose seulement quelques questions. L'inspiration de ce nouvel épisode, l'auteur nous le dit lui-même, est la rencontre de Jésus avec la Samaritaine (Jn 4) :

> « Dieu a préparé à l'avance une jeune fille qui allait puiser de l'eau dans un puits,
> Exactement comme dans le cas de notre Seigneur et la Samaritaine,
> Il se détourna de son chemin et s'adressa à cette fille :
> « Ma fille, donne-moi quelque chose à boire, car je suis brisé de fatigue et j'ai soif. »
> Elle négligea de lui donner de l'eau, parce qu'elle était bouleversée par ses beaux traits.
> Elle dit : "Par le Dieu du ciel, éclaire-moi, jeune homme,
> Quelle est la cause de cette détresse et de ces souffrances que tu supportes ?"
> Quand il entendit ses mots et s'aperçut qu'elle croyait en Dieu, il se réjouit

2. Jacques de Sarug, *Memra sur les XL martyrs de Sébaste*, BEDJAN 1896, *AMS* VI, p. 663-673 ; *Memra sur les Sept dormants d'Éphèse*, BROCK 2006, *Homiliae* VI, p. 324-337, trad. anglaise, BROCK 2007 ; *Memra sur saint Georges*, BEDJAN 1910, *Homiliae* V, p. 747-770.
3. Isaac d'Antioche, *Memra sur Serge et Bacchus,* ms. Dayr al-Suryan syr. 30, f. 128v-137v.

Puisque de manière évidente, la foi était arrivée avant lui dans le lieu où il serait couronné.
Elle continua en disant : "Je suis peinée de te voir dans ce supplice,
Car mes yeux n'ont jamais vu une telle beauté.
Si seulement je pouvais te délivrer de tes poursuivants !
Qu'est-ce que tu as fait ? Peut-être es-tu un bandit ou un adultère ?
Ou peut-être même as-tu tué quelqu'un ou insulté l'empereur ?
C'est vraiment étonnant que quelqu'un ait osé défigurer ta beauté !
Hélas pour ta mère si elle est encore en vie et si elle t'a vu dans ces tourments.
Tous les jours de ma vie je me lamenterai sur tes maux."
Il répliqua : "Non, par ta vie, jeune fille, je ne cacherai pas ma situation :
Je suis un serviteur de ce Dieu, dont tu as mentionné le nom ;
Parce que je n'ai pas adoré les idoles, l'empereur de Rome me persécute.
J'appartiens à la famille de l'empereur,
Mais Dieu en sa miséricorde m'a appelé au baptême." »

Cet épisode n'est pas le seul endroit où l'auteur, Isaac, a introduit des nouveautés ; ailleurs aussi, il a inséré des détails qui manquent dans la Vie en prose qui lui sert de source principale. On apprend ainsi que le forgeron qui avait forgé les clous pour les chaussures de Serge était un homme cruel qui avait manifesté sa cruauté en fabriquant des clous à trois pointes, afin d'ajouter aux supplices du saint. C'est un bon exemple du processus d'élaboration dans les textes hagiographiques.

Cette liberté d'imagination de la part de l'auteur fait penser aux *memre*, souvent anonymes, sur des personnages bibliques où le récit biblique est développé d'une manière très créative. Je pense en particulier au *memra* d'Éphrem sur Jonas et Ninive[4] ou aux *memre* anonymes sur Abraham et sur le prophète Élie[5].

Cette catégorie de *memra* narratif n'est pas limitée aux auteurs syro-occidentaux, puisque l'on trouve aussi des exemples syro-orientaux, comme le *memra* très long par un certain Abraham sur Rabban bar ʿEdta, ou celui sur Jean de Daylam[6]. Il se trouve que ces deux textes sont pour nous les sources historiques les plus importantes sur la vie de ces saints. Dans le cas du poème sur Jean de Daylam, il est vrai que nous possédons aussi un texte narratif en prose, mais il semble que tous les deux remontent à une

4. Éphrem, *Memra sur Jonas et Ninive*, éd. Beck 1970 ; voir Brock 2010, avec références.
5. *Memra sur Abraham et Isaac*, éd. Brock 1986 ; *Memra sur Élie*, éd. Brock 1989.
6. Abraham, *Memra sur Rabban bar ʿEdta*, éd. Budge 1902 ; *Memra sur Jean de Daylam*, inédit, ms. Cambridge UL Add. 2020, f. 109r-120v ; extraits traduits dans Brock 1981-1982.

histoire perdue, pour laquelle le texte poétique reste le meilleur témoin de son contenu. On peut citer aussi le *memra* sur Constantin, Hélène et les juifs et sur la découverte de la sainte Croix, basé surtout sur l'histoire de Judas Cyriaque, le juif converti qui devint ensuite évêque de Jérusalem[7]. Dans ce poème, les parties dialoguées sont très présentes.

Les homélies versifiées

C'est aussi Jacques de Sarug qui nous fournit des exemples de la deuxième catégorie, c'est-à-dire, le *memra* homilétique dans lequel l'élément homilétique l'emporte sur la narration, et où une histoire continue manque. On peut citer ici les homélies métriques de Jacques sur les martyrs édesséniens Ḥabib[8], et Šmona et Gurya[9]. Il est significatif qu'il s'agit, dans le cas de ces *memre*, de saints locaux dont les histoires étaient sûrement bien connues des auditeurs de Jacques.

Les memre *panégyriques*

Pour notre troisième catégorie, le *memra* panégyrique, c'est à Jacques de Sarug que l'on peut prendre un bel exemple. Dans son *memra* sur Serge et Bacchus, Jacques choisit une approche tout à fait différente de celle d'Isaac d'Antioche, car il se limite à une description de ses souffrances en termes très généraux, la seule référence spécifique étant celle des clous dans les chaussures[10].

Dans la tradition syro-orientale, le *memra* sur l'ascète Yonan est un bon exemple : pour l'historien qui voudrait obtenir quelques détails sur la vie de Yonan, ce poème, dont l'auteur est Išoʿdnaḥ, sera une grosse déception, tout à fait au rebours du *Livre de la chasteté* du même auteur[11].

7. *Memra sur l'Invention de la Croix,* éd. *Ḥudra*, III, p. 726-733, trad. Brock 1992, p. 70-82 ; voir aussi Drijvers 2011, p. 160-163.

8. Jacques de Sarug, *Memra sur Ḥabib*, Bedjan 1890, *AMS* I, p. 160-172.

9. Jacques de Sarug, *Memra sur Gurya et Šmona*, Bedjan 1890, *AMS* I, p. 131-143.

10. Jacques de Sarug, *Memra sur Serge et Bacchus*, Bedjan 1896, *AMS* VI, p. 650-661.

11. Voir l'appréciation de Guidi 1892, p. 757, « Freilich wäre es viel wünschenswerther, dass, anstatt dieser Dichtung, seiner Kirchengeschichte uns erhalten wäre! ». Guidi (p. 757-758) offre quelques extraits tirés d'un manuscrit de Mgr Khayyat ; le *Memra sur Yonan d'Anbar* d'Išoʿdnaḥ de Baṣra se trouve aussi dans le ms. Cambridge UL Add. 2042.

Les memre *modelés sur les* enkomia *grecs*

La quatrième catégorie, qui est aussi une forme de panégyrique, se distingue de la précédente par son utilisation d'un schéma rhétorique d'origine grecque, *l'enkomion*. Par contraste avec les panégyriques proprement syriaques, de Jacques de Sarug et d'autres, les *memre* qui appartiennent à cette catégorie contiennent un élément narratif important. Comme témoins de cette catégorie, on peut citer le *memra* de Georges, évêque des tribus arabes, sur le patriarche Sévère d'Antioche[12], et celui d'Élie de Qarṭmin sur Philoxène de Mabbug[13]. Comme l'ont très bien montré Kathleen McVey et John Watt[14], Georges et Élie se sont servis d'une structure semblable à celle préconisée par les manuels grecs de rhétorique.

Les *madraše*

Les madraše *d'Éphrem et d'autres*

Tournons-nous maintenant vers l'autre genre principal de la poésie syriaque, le *madraša*.

Dans ce cas, c'est Éphrem qui nous fournit plusieurs exemples, aussi bien dans le grand cycle des *Carmina Nisibena* que dans les cycles sur Abraham Qidunaya et Julien Saba, où il semble qu'il y ait un noyau de poèmes qui sont vraiment de la plume d'Éphrem[15]. Dans les *Carmina Nisibena*, Éphrem consacre plusieurs *madraše* aux évêques sous lesquels il a servi comme diacre[16]. Dans ses *madraše*, il est vrai que l'on peut glaner quelques renseignements de caractère historique, comme la visite de Julien Saba au mont Sinaï, mais l'élément narratif est normalement totalement absent.

La plupart des *madraše* sur les saints se trouvent dans les *Penqyoto* syro-occidentaux, les hymnaires pour les dimanches et les commémorations pour l'année liturgique. À lire l'édition syrienne catholique de Mossoul, en sept volumes, on trouve qu'à peu près tous les *madraše* sont attribués à saint Éphrem ! En réalité, les fragments ne sont pas tous authentiques, et ceux-ci sont disséminés parmi des textes qui sont certainement d'origine plus tardive[17]. Comme exemple bref des *madraše* hagiographiques dans les

12. Georges des Arabes, *Memra sur Sévère d'Antioche*, éd. et trad. McVey 1993.

13. Élie de Qarṭmin, *Memra sur Philoxène de Mabbug,* éd. et trad. De Halleux 1963.

14. Georges des Arabes, *Memre sur Sévère d'Antioche*, McVey 1993 ; Watt 1989 ; Watt 1990 ; voir aussi McVey 1982.

15. Voir Griffith 1994.

16. Voir Fiey 1973.

17. Voir Brock 1997.

Penqyoto, je prendrai ceux sur les XL martyrs de Sébaste[18]. On peut identifier assez facilement les références aux divers épisodes de leur martyre qu'on trouve dans la version syriaque en prose des *Acta* grecs.

Les sogyata *narratives*

Un sous-genre du *madraša* est la *sogita*, qui se distingue principalement par la forme simple et assez courte de ses strophes[19]. Souvent, il s'y trouve un acrostiche alphabétique, et quelquefois la *sogita* est composée d'un dialogue.

Du point de vue de l'hagiographie, la *sogita* syro-orientale sur les saintes femmes doit avoir la place d'honneur[20]. Dans ce poème, l'auteur inconnu dénombre toutes les saintes femmes qu'il connaît. Après une doxologie, le poème commence par une adresse au Christ :

> « Ce n'est pas seulement le genre des hommes
> Que vous avez sanctifié et choisi pour votre service,
> Mais même parmi le genre faible des femmes,
> Vous avez choisi des fiancées pour vous, l'Époux [...]
> Vous les avez invitées à entrer dans votre chambre nuptiale. »[21]

Comme l'a bien démontré le père Fiey dans son commentaire sur le poème, beaucoup de noms sont tout à fait inconnus par ailleurs, ce qui peut-être n'est pas surprenant, étant donné la préférence des copistes de sexe masculin pour des modèles de sainteté masculins. L'auteur commence avec les femmes de l'Ancien Testament, mais étrangement avant de continuer avec celles du Nouveau Testament, il introduit une strophe sur deux femmes locales d'Arbèles :

> « La sœur de Sama, la martyre bénie,
> Et la fille de Maʿanyo, la sainte,
> Celles dont les corps sont déposés et arrangés
> Dans la terre bénie d'Adiabène. »[22]

18. Faussement attribués à Éphrem, les *Memre sur les XL martyrs de Sébaste* ont été publiés par Lamy en 1889 ; trad. anglaise de l'auteur dans un volume de colloque (Belfast, 1986) sur les XL martyrs, qui n'est pas encore publié ; dans les notes j'ai indiqué les correspondances avec les *Acta*.
19. Voir Brock 2008.
20. *Sogita sur les saintes femmes*, trad. française Fiey 1966.
21. *Sogita sur les saintes femmes*, trad. Fiey 1966, p. 80.
22. *Sogita sur les saintes femmes*, trad. Fiey 1966, p. 86.

Sama demeure autrement à peu près inconnue, mais il existe une *sogita* entièrement consacrée à la fille de Maʿanyo, qui est cachée dans le troisième volume du *Ḥudra* syro-oriental imprimé par Thomas Darmo au Kérala en 1962 ; « cachée », parce que la *sogita* se trouve parmi les textes pour la commémoration des martyrs Maccabées, mart Šmoni et ses sept fils, martyrisés sous Antiochus IV (le cinquième vendredi de Qayta[23] ; cette commémoration des martyrs Maccabées ne figure pas dans l'édition de Bedjan).

Que nous apprend cette *sogita* au sujet de ce confesseur, dont on ne connaît que le nom de son père ? Évidemment, elle vivait sous les Sassanides, au temps de Khosrau (probablement Khosrau II, 590-628). Il semble qu'elle ait consacré sa vie au Christ, mais sa beauté avait captivé le cœur d'un officiel zoroastrien qui voulut la prendre pour femme. Quand elle refusa, il essaya de la tuer avec son javelot, mais au lieu de cela, le javelot se retourna contre lui et le frappa. Elle s'enfuit vers le village de Hrem, qui est aussi connu par l'histoire (elle aussi versifiée !) du célèbre monastère de Sabrišoʿ[24]. Là, elle fit quelques miracles avant d'aller à Arbèles, où elle mourut. Quelques détails dans la *sogita* sur la fille de Maʿanyo indiquent que l'auteur appartenait à une époque assez tardive, mais qu'il vivait avant 1310, quand une église mentionnée dans le poème fut détruite.

Ce doit être au XIII^e^ ou même du commencement du XIV^e^ siècle, que vécut Giwargis Warda, un auteur très connu de *ʿonyata*. Sa *ʿonita* sur Tahmazgerd, zoroastrien converti au christianisme, puis martyrisé, a été récemment étudiée par Adam McCollum qui a fait une comparaison de son contenu avec les informations sur Tahmazgerd dans l'Histoire de Karka d-Bet Slok[25]. Beaucoup plus longue que la *sogita* sur la fille de Maʿanyo, cette *ʿonita* ressemble, par son caractère, aux *memre* narratifs : toutes les deux partagent le même mètre de sept syllabes, mais la différence essentielle entre les deux réside dans la division du texte de Giwargis en strophes, très clairement marquées par le système de la rime.

Les sogyata *dialoguées*

La *sogita* sur la fille de Maʿanyo est construite en forme d'acrostiche alphabétique, mais dans un autre type de *sogita*, on trouve un dialogue entre deux personnes. En syriaque, ce genre littéraire est fondé sur un genre

23. *Sogita sur la fille de Maʿanyo*, trad. anglaise dans BROCK 1991-1992. Selon le père Georges Khoshaba (Londres), son nom était aussi Šmoni, mais peut-être cette identification est-elle fondée sur une déduction fausse.

24. *Histoire du couvent de Mar-Sabrišoʿ*, éd. MINGANA 1907, p. 238, 252.

25. Giwargis Warda, *ʿOnita sur Tahmazgerd*, éd. HILGENFELD 1904 ; cf. MCCOLLUM *à paraître*.

mésopotamien très ancien, celui de la dispute de préséance. Le genre est déjà utilisé par Éphrem, dans ses *Carmina Nisibena*, dans lesquels on trouve trois disputes entre Satan et la Mort[26]. Normalement les protagonistes dans les *sogyata* de cette espèce sont des personnages bibliques, mais il existe aussi quelques poèmes où l'un des protagonistes est un saint.

Dans la tradition syro-occidentale, il y a un très bel exemple selon moi : il s'agit d'une dispute entre sainte Marina et Satan[27]. Le sujet doit être inspiré de la dispute entre la pécheresse (Lc 7) et Satan, qui appartient aux textes liturgiques pour le jeudi de la semaine sainte. Le dossier hagiographique de sainte Marina est assez compliqué, mais dans le cadre de la présente étude, il suffit de dire qu'il s'agit de sainte Marina du Qalamun, une des saintes travesties. Pour comprendre le contexte de la dispute entre Marina et Satan, il faut raconter brièvement son histoire. Quand la mère de Marina mourut, Marina était toujours une jeune fille. Comme son père voulait devenir moine, il suggéra à sa fille d'aller vivre chez des parents. Elle refusa et voulut accompagner son père au monastère. Celui-ci finit par donner son accord ; elle s'habilla donc en garçon, laissant croire qu'elle était son jeune fils et, avec un léger changement de nom, de Marina en Marinos, ils entrèrent au monastère ensemble. Plus tard, après la mort du père, le supérieur du monastère envoya Marinos dans un village voisin pour traiter quelques affaires du monastère. Il lui fallut passer la nuit dans une auberge. Au même moment, la fille de l'aubergiste fut séduite par un homme, et quand sa grossesse fut devenue publique, elle en rejeta la responsabilité sur Marinos. Questionnée par le supérieur du monastère, Marinos resta silencieux. En conséquence la pauvre Marina/Marinos fut expulsée du monastère. C'est ce moment qui fournit la mise en scène de la *sogita* : Satan lui suggère qu'il serait très facile de démontrer son innocence : il lui suffirait de révéler qu'elle est en vérité une femme. Mais pour Marina, cette solution serait un reniement de sa vocation monastique.

Je citerai quelques strophes afin de donner une idée du débat :

> « 4. (Satan) Par le nom du Seigneur, tu pourrais t'échapper
> Si tu m'écoutais, ma fille :
> Révèle ton identité, le fait que tu es une femme,
> Et tu échapperas à toute tromperie.

26. Éphrem, *Carmina Nisibena,* 52-54 ; trad. anglaise du nº 53 dans Brock et Kiraz 2006, p. 155-167. Au sujet du genre et du terme *sogita*, voir Brock 2001. C'est Pierre Grelot qui le premier attira l'attention sur le genre de ces poèmes d'Éphrem : Grelot 1958.

27. *Sogita sur Marina*, éd. et trad. Brock 2008. Je remercie Sœur Clémence Hélou qui m'a envoyé des photocopies de quelques manuscrits qui donnent un texte meilleur que celui qui était déjà publié.

5. (Marina) Les hommes et les femmes qui furent victorieux
N'ont vaincu qu'après des épreuves,
Et ils furent sauvés par leur espoir dans le Seigneur ;
Quant à moi, j'ai aussi de l'espoir. »

Les *sogyata* dialoguées qui mettent en scène des saints au lieu de personnages bibliques sont assez rares ; dans la tradition syro-occidentale, je n'en connais qu'une autre, avec Behnam et Sara comme protagonistes[28]. La tradition syro-orientale est un peu plus riche. Dans l'appendice de son édition des *memre* de Narsaï, Alphonse Mingana a publié plusieurs *sogyata* dialoguées, dont l'attribution à Narsaï est certainement fausse. Après les *sogyata* avec des personnages bibliques, nous en trouvons trois qui nous intéressent ici[29]. Il est vrai que la première a pour sujet saint Pierre, mais l'épisode dont parle la *sogita* ne se trouve pas dans le Nouveau Testament : il s'agit de son interrogatoire devant l'empereur Néron. Chose curieuse, l'introduction, qui présente une métaphore nautique assez développée, a beaucoup en commun avec l'introduction de la *sogita* sur le moine Élie, fondateur du monastère célèbre de Mar-Eliya, à qui un ange donne la directive de quitter le mont Izla et d'aller fonder ce monastère près de Ḥeṣna ʿEbraya, en face de Ninive (Mossoul), sur l'autre côté du Tigre. Laquelle des deux *sogyata* a emprunté à l'autre ? C'est une question qui demande une étude plus approfondie.

Le dialogue entre la reine Hélène et les juifs, qui se trouve dans le troisième volume du *Ḥudra* édité par Darmo[30], pour la fête de la sainte Croix, offre aussi des éléments narratifs, parce qu'il y a une certaine progression temporelle dans le scénario : la reine est venue à Jérusalem et elle veut trouver la vraie Croix. Elle commence par interroger les juifs qui, après ses menaces, lui proposent d'interroger Judas : tout d'abord, il dissimule ce que sait sa famille, mais finalement, menacé par la reine, il révèle son secret. À ce point dans le poème, le dialogue est remplacé par la narration. La source principale de cette *sogita* est l'histoire de Judas Cyriaque, qui a aussi fourni la base pour le *memra* sur le même sujet, dont j'ai parlé plus haut.

En dernier lieu, il faut faire mention d'une *sogita* qui n'est pas exactement hagiographique, mais dont le sujet est le débat théologique entre deux saints – ou plutôt, entre un saint vénéré par l'Église de l'Orient et un saint vénéré par l'Église syrienne orthodoxe, en l'occurrence un débat entre

28. Elle se trouve dans le *Penqito d-qadiše.*

29. Narsaï, *Sogyata*, éd. MINGANA, II, nos 7, 9, 10.

30. *Sogita sur l'Invention de la Croix,* éd. *Ḥudra,* III, p. 723-726 ; trad. anglaise dans BROCK 1992, p. 70-82 ; voir DRIJVERS 2011, p. 160-163.

Nestorius et Cyrille d'Alexandrie[31]. En effet, ce poème fournit un bon exemple du langage christologique de chaque Église. Ce qui étonne est le fait que le vainqueur n'est pas explicitement indiqué, mais naturellement pour les auditeurs il n'y avait pas de doute !

En guise de conclusion

J'ai essayé ici d'offrir une sorte de typologie de l'hagiographie versifiée. Dans son *Ktaba d-rešane* (V, 12, p. 292), Thomas de Marga a critiqué le *malpana* Rabban Ḥabiba pour avoir mis en vers les informations qu'il avait reçues sur la vie de Narsaï, évêque de Šenna. Thomas lui-même déclare qu'il a écrit une histoire beaucoup plus sérieuse. Malheureusement, le poème de Ḥabiba, probablement un *memra* narratif, ne nous est pas parvenu et nous ne pouvons donc pas en juger. Mais je ne suis pas tout à fait d'accord avec Thomas. Il me semble que la question, en premier lieu, est celle du contenu d'un texte hagiographique et de l'approche de l'auteur à l'égard de ses informations, plutôt que celle de son choix d'écrire en prose ou en vers. Pour nous, lecteurs modernes, c'est surtout une question d'intérêt historique, sociologique, littéraire, théologique, exégétique, etc. ; selon chacune de ces perspectives, les sept catégories que j'ai proposées poseront des questions et donneront des réponses différentes[32].

31. Narsaï (attr.), *Sogita dialoguée entre Nestorius et Cyrille*, éd. Feldmann 1896, n° V ; trad. anglaise dans Brock 2002, p. 73-70.

32. Je suis très reconnaissant envers Françoise Briquel Chatonnet et André Binggeli qui ont beaucoup amélioré mon texte français.

Bibliographie

Abraham, *Memra sur Rabban bar ʿEdta* : Ernest A. W. Budge (éd. et trad.), *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban bar ʻIdta,* London, 1902 (réimpr. Piscataway, 2003), I, p. 113-201 (texte), II, p. 163-303 (trad.).

Bar ʿEbroyo, *Petite grammaire en vers* : Jean P. P. Martin (éd. et trad.), *Œuvres grammaticales d'Abou'lfaraj dit Bar Hebréus*, II, Paris, 1872.

David bar Paulos, *Memra sur les sept klimata* : Hanna Dolapönü (Dolabani) (éd.), *Egratheh d-Dawid bar Pawlos d-metidaʿ d-Beth Rabban*, Mardin, 1953.

Élie de Qarṭmin, *Memra sur Philoxène de Mabbug* : André De Halleux (éd. et trad.), *Éli de Qartamin. Memra sur S. Mar Philoxène de Mabbog*, Louvain, 1963 (CSCO 233-234, Script. syr. 100-101).

Éphrem, *Carmina Nisibena* : Edmund Beck (éd. et trad.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, I-II, Louvain, 1961-1963 (CSCO 218-219, 240-242, Script. syr. 92-93, 102-103).

Éphrem, *Hymnes sur Abraham Qidunaya et Julien Saba* : Edmund Beck (éd. et trad.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba,* Louvain, 1972 (CSCO 322-323, Script. syr. 140-141).

Éphrem, *Memra sur Jonas* : Edmund Beck (éd. et trad.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones*, I, Louvain, 1970 (CSCO 311-312, Script. syr. 134-135), nº 1.

Éphrem (attr.), *Memre sur les XL martyrs de Sébaste* : Thomas J. Lamy (éd. et trad.), *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones,* III, Malines, 1889, col. 937-958.

Georges des Arabes, *Memre sur Sévère d'Antioche* : Kathleen E. McVey (éd. et trad.), *George, Bishop of the Arabs. A Homily on the Blessed Mar Severus, Patriarch of Antioch*, Louvain, 1993 (CSCO 530-531, Script. syr. 216-217).

Giwargis Warda, *ʿOnita sur Tahmazgerd* (*BHO* 1136) : Heinrich Hilgenfeld, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel*, Leipzig, 1904, p. 37-40.

Histoire du couvent de Mar-Sabrišoʿ : Alphonse Mingana (éd. et trad.), *Sources syriaques*, I, Leipzig, 1907, p. 169-271.

Ḥudra : Toma Darmo (éd.), *Ktaba da-qdam wad-batar wad-ḥudra wad-kaškol wad-gaza w-qala d-ʿudrane ʿam ktaba d-mazmure*, I-III, Trichur, 1960-1962.

Isaac d'Antioche, *Memra sur Serge et Bacchus* : inédit, ms. Dayr al-Suryan syr. 30, f. 128v-137v.

Išoʿdnaḥ de Baṣra, *Memra sur Yonan d'Anbar* (*BHO* 530) : Guidi 1892 (éd. extraits).

Jacques de Sarug, *Homélies* :

Homiliae I-VI : Paul Bedjan (éd.), *Homiliae Selectae Mar Jacobi Sarugensis*, I-V, Paris, Leipzig, 1905-1910 ; réimpr. Sebastian P. Brock (éd.), avec un nouveau vol. VI, Piscataway, NJ, 2006.

AMS I-VII : Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum syriace*, I-VII, Paris, Leipzig, 1890-1897.

Jacques de Sarug, *Memra sur les XL martyrs de Sébaste* (*BHO* 714) : Bedjan 1896 (éd.), *AMS* VI, p. 662-673.

Jacques de Sarug, *Memra sur les Sept dormants d'Éphèse* (*BHO* 1021) : Brock 2006 (éd.), *Homiliae* VI, p. 324-337 ; Brock 2007 (trad.).

Jacques de Sarug, *Memra sur saint Georges* : Bedjan 1910 (éd.), *Homiliae* V, p. 747-770.

Jacques de Sarug, *Memra sur Gurya et Šmona* (*BHO* 366) : Bedjan 1890 (éd.), *AMS* I, p. 131-143.

Jacques de Sarug, *Memra sur Ḥabib* (*BHO* 368) : Bedjan 1890 (éd.), *AMS* I, p. 160-172.

Jacques de Sarug, *Memra sur Serge et Bacchus* (*BHO* 1054) : Bedjan, 1896 (éd.), *AMS* VI, p. 650-661.

Memra sur Abraham et Isaac : Sebastian P. Brock (éd. et trad.), « Two Syriac Verse Homilies on the Binding of Isaac », *Le Muséon* 99, 1986, p. 61-129 [réimpr. dans Brock 1999, chap. VI].

Memra sur Élie : Sebastian P. Brock (éd. et trad.), « A Syriac Verse Homily on Elijah and the Widow of Sarepta », *Le Muséon* 102, 1989, p. 93-113.

Memra sur Jean de Daylam : inédit, ms. Cambridge UL Add. 2020, f. 109r-120v ; cf. Brock 1981-1982 (extraits traduits).

Memra sur l'Invention de la Croix : *Ḥudra* (éd.), III, p. 726-733, Brock 1992 (trad.), p. 70-82.

Narsai, *Homélie sur les trois docteurs nestoriens* : François Martin (éd. et trad.), « Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens », *Journal asiatique* sér. IX., t. 14, 1899, p. 446-492, et sér. IX. t. 15, 1900, p. 469-525.

Narsaï (attr.), *Sogyata* :

Franz Feldmann (éd. et trad.), *Syrische Wechsellieder von Narsai*, Leipzig, 1896.

Alphonse Mingana (éd.), *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, II, Mossoul, 1905, p. 366-411.

Sogita sur la fille de Maʿanyo : Brock 1991-1992 (trad.).

Sogita sur l'Invention de la Croix : *Ḥudra* (éd.), III, p. 723-726 ; Brock 1992 (trad.), p. 63-70.

Sogita sur les saintes femmes : Fiey 1966 (trad.).

Sogita sur Marina : Sebastian P. Brock (éd. et trad.), « St Marina and Satan : a Syriac Dialogue Poem », *Collectanea Christiana Orientalia* 5, 2008, p. 35-57.

Thomas de Marga, *Le livre des supérieurs* : Ernest Alfred Wallis Budge (éd. et trad.), *The Book of Governors : The Historia monastica of Thomas, Bishop of Margâ AD 840*, I-II, London, 1893.

Études modernes

Brock 1981-1982 : Sebastian P. Brock, « Syriac Life of John of Dailam », *Parole de l'Orient* 10, p. 123-189.

Brock 1991-1992 : Sebastian P. Brock, « "The Daughter of Maʿnyo" : A Holy Woman of Arbela », dans *In Memoriam Professeur Jean Maurice Fiey,* Beyrouth (Annales du Département des Lettres Arabes, Université Saint-Joseph, 6-B [1996]), p. 121-128.

Brock 1992 : Sebastian P. Brock, « Two Syriac Poems on the Invention of the Cross », dans N. el-Khoury, H. Crouzel & R. Reinhardt (éds), *Lebendige Überlieferung. Festschrift für H.-J. Vogt,* Beirut, Ostfildern, p. 55-83 [réimpr. dans Brock 1999, chap. XI].

Brock 1997 : Sebastian P. Brock, « The Transmission of Ephrem's *madrashe* in the Syriac Liturgical Tradition », *Studia Patristica* 33, p. 490-505.

Brock 1999 : Sebastian P. Brock (éd.), *From Ephrem to Romanos : Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity,* Aldershot, 1999.

Brock 2001 : Sebastian P. Brock, « The Dispute Poem from Sumer to Syriac », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1, p. 3-10.

Brock 2002 : Sebastian P. Brock, « Syriac Dialogue : An Example from the Past », *The Harp* 15 (= Festschrift for Mar Aprem), p. 305-318 [aussi dans *Journal of the Assyrian Academic Society* 18/1 (2004), p. 57-70].

Brock 2007 : Sebastian P. Brock, « Jacob of Serugh's Poem on the Sleepers of Ephesus », dans P. Allen, M. Franzmann & R. Strelan (éds), *"I sowed fruits into hearts" (Od. Sol. 17:13). Festschrift for Michael Lattke,* Strathfield, NSW (Early Christian Studies 12), p. 3-30.

BROCK 2008 : Sebastian P. BROCK, « Dialogue and Other *sughyotho* », dans A. Chahwan (éd.), *Mélanges offerts au Prof. P. Louis Hage,* Kaslik (Université Saint-Esprit de Kaslik, Faculté de Musique, Études 9), p. 363-384.

BROCK 2010 : Sebastian P. BROCK, « Dramatic Narrative Poems on Biblical Topics in Syriac », *Studia Patristica* 45, p. 183-196.

BROCK & KIRAZ 2006 : Sebastian P. BROCK & George A. KIRAZ, *Ephrem the Syrian, Select Poems,* Provo.

DRIJVERS 2011 : Jan Willem DRIJVERS, « Helena Augusta, the Cross and the Myth », *Millennium* 8, p. 125-174.

FIEY 1966 : Jean Maurice FIEY, « Une hymne nestorienne sur les saintes femmes », *Analecta Bollandiana* 84, p. 77-110.

FIEY 1973 : Jean Maurice FIEY, « Les évêques de Nisibe au temps de s. Éphrem », *Parole de l'Orient* 4, p. 123-135.

GOTTHEIL 1890-1892 : Richard J. H. GOTTHEIL, « Contributions to the history of geography. III », *Hebraica* 8, 1892, p. 65-78.

GRELOT 1958 : Pierre GRELOT, « Un poème de s. Éphrem : Satan et la Mort », *L'Orient syrien* 3, p. 443-452.

GRIFFITH 1994 : Sidney H. GRIFFITH, « Julian Saba, "Father of the Monks" of Syria », *Journal of Early Christian Studies* 2/2, p. 185-216.

GUIDI 1892 : Ignazio GUIDI, « Bemerkungen zum ersten Bande der syrischen Acta Martyrum et Sanctorum », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 46, p. 744-758.

MCCOLLUM *à paraître* : Adam C. MCCOLLUM, « Poetized Hagiography : The Martyrdom of Jacob of Beth Lapat & Tahmazgard in Story and Song », à paraître.

MCVEY 1982 : Kathleen MCVEY, « The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric », dans R. Lavenant (éd.), *III Symposium Syriacum*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 221), p. 87-96.

SAMUEL 1893 : Salomon SAMUEL, *Das Gedicht* ܡܐܡܪܐ ܕܢܣܝܒܝܢ, Halle.

THELLY 2005 : Emmanuel THELLY, « The Gist of Grammar », *The Harp* 18, p. 153-157.

WATT 1989 : John W. WATT, « Syriac Panegyric in Theory and Practice : Antony of Tagrit and Eli of Qartmin », *Le Muséon* 102, p. 271-298.

WATT 1990 : John W. WATT, « The Rhetorical Structure of the *Memra* of Eli of Qartmin on Philoxenus », dans R. Lavenant (éd.), *V Symposium Syriacum*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 236), p. 299-306.

Les *Actes des martyrs perses* : transmettre l'histoire

Christelle Jullien
CNRS – Mondes iranien et indien, UMR 7528

Le travail des Bollandistes en matière d'hagiographie martyrologique (*Acta sanctorum*, 1643-) a été le point de départ de recherches et de publications sur les actes des martyrs perses[1]. Les avancées scientifiques dans la connaissance des langues orientales et la découverte de nouveaux manuscrits devaient contribuer dans ce sillage à une recrudescence d'intérêt pour ce matériau littéraire. En 1748, Étienne Évode Assemani réunit une somme de textes hagiographiques syriaques, spécifiquement sur les martyrs dits perses (car ayant vécu sous la dynastie des Perses sassanides), dans le premier tome de ses *Acta martyrum*. En 1880, Georg Hoffmann publie une étude incluant des résumés ou des extraits[2]. C'est à cette époque que Paul Bedjan entreprend sur huit années la publication du texte syriaque en caractères chaldéens de la plupart des actes actuellement connus des martyrs perses dans les *Acta martyrum et sanctorum syriace*[3] et, dans un volume séparé, *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*[4]. Déjà en 1904, Jérôme Labourt en déplorait l'insuffisance de l'appareil critique[5]. Par la suite, à partir des années 1920, des études prosopographiques ponctuelles paraissent dans les *Analecta Bollandiana*, en particulier grâce à Paul Peeters et Paul Devos. C'est en 1967 qu'est édité le premier essai de réflexion synthétique,

1. *Acta sanctorum*, Anvers, Bruxelles, 1643-. On peut dire que le recueil de Dom Thierry Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689, fut pionnier en ce qui concerne l'étude des actes martyrologiques au sens large.
2. Hoffmann 1880.
3. *AMS* I-VII.
4. *Histoire de mar Jabalaha*, éd. Bedjan 1888.
5. Labourt 1904, p. 54-55, note 1.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 127-140.

cependant restreint aux martyrs de l'époque de Šabuhr II (309-379), par Gernot Wiessner[6]. Citons quelques analyses historiques ciblées réalisées par Jean Maurice Fiey[7]. Des initiatives comme celle de Sebastian P. Brock et Susan Ashbrook Harvey sur les saintes femmes de l'Orient syrien proposant la traduction en anglais d'une sélection de textes et d'extraits devaient contribuer à mieux faire connaître cette littérature[8] ; citons encore le travail de Joel Walker, les *Actes* de mar Kirdag publiés en 2006[9]. Mentionnons enfin l'entreprise initiée par Adam Becker (Université de New York) de livrer au public le texte syriaque accompagné d'une traduction anglaise des actes des martyrs perses : la toute jeune collection des *Persian Martyr Acts in Syriac : Text and Translation* (chez Gorgias Press, Piscataway, NJ), fut inaugurée avec l'histoire de mar Maʿin par Sebastian P. Brock en 2008, seul tome paru pour le moment[10].

Classifications

Des catégorisations ont été réalisées pour tenter de classifier la littérature martyrologique perse. Ignatius Ortiz de Urbina a proposé dans sa *Patrologia Syriaca* une classification chronologique qui s'arrête néanmoins au règne de Khosrau I^er^ (531-579)[11]. C'est cette logique chronologique qu'adopte Sebastian P. Brock jusqu'à Khosrau II (m. 628) dans l'utile petit guide aux *Actes des martyrs perses* publié en appendice de sa traduction de l'histoire de mar Maʿin : la documentation y est présentée avec diverses concordances, des indications bibliographiques et une présentation des manuscrits[12].

Ce corpus est composé de pièces de différentes valeurs littéraires selon les auteurs mais aussi, parfois, selon les époques de mise par écrit. L'une des tâches de l'historien est de déterminer le crédit que l'on peut attribuer à chaque document, d'une part grâce à la méthode historico-critique, à partir d'une analyse détaillée des éléments narratifs internes au texte ; d'autre part, lorsque les données existent, par comparaison avec ce qu'Hippolyte Delehaye a appelé les « coordonnées hagiographiques », c'est-

6. Wiessner 1967.
7. Voir par exemple Fiey 1966 et 1971.
8. Actes de Martha, de Tarbo, de Baʿutha et les *bnat qyama* citées dans l'*Histoire de Karka*, de Thècle et ses compagnes, d'Anahid, Brock & Ashbrook Harvey 1987.
9. *Histoire de mar Kirdag*, éd. Walker 2006.
10. *Histoire de mar Maʿin*, éd. Brock 2008.
11. Ortiz de Urbina 1958, p. 181-185.
12. Voir *Histoire de mar Maʿin*, Brock 2008, p. 77-125.

à-dire le recours à d'autres types de sources (liturgiques, épigraphiques, archéologiques…). L'examen des caractéristiques historiographiques internes de chaque texte a permis à Paul Devos d'établir une catégorisation des actes syriaques des martyrs perses selon leur valeur historique[13]. Il distingue trois classes qui sont pratiquement superposables à des périodes de l'histoire sassanide. La plus fiable est constituée de passions historiques qui concernent les martyres sous les règnes de Khosrau I^er^ et de son petit-fils Khosrau II. J'ai eu l'occasion de souligner les traits communs à ces documents[14] : la plupart des rédacteurs de cette période utilisent pour leurs narrations des comptes rendus, et sont parfois eux-mêmes des témoins des faits ; par ailleurs tous les protagonistes sont d'anciens mazdéens persécutés en raison de leur conversion du mazdéisme au christianisme : le catholicos mar Aba, le commandant militaire Grigor Piran-Gušnasp, le courtisan Yazd-bozed, la jeune Širin, Golinduš, les notables Giwargis Mihr-Mah-Gušnasp et Išoʿsabran Mah-anoš, le cavalier Anastase Magundat. En revanche, les passions narratives et panégyriques, textes postérieurs relatifs à la persécution de Yazdgird II (438-457), relèvent d'un mode d'écriture moins fiable (Histoire des martyrs de Karka d-Bet Slok, d'Anahid et de Pétion par exemple). À la dernière catégorie, celle des passions romanesques, appartiennent la plupart des compositions, rattachées au long règne de Šabuhr II : celles de Siméon Bar Ṣabbaʿe, Tarbo, Pusiy et Martha, Azad, Badam, pour ne citer que les plus connues. Beaucoup sont des constructions très élaborées, résultant souvent de rédactions multiples, parfois marquées par le légendaire et le fabuleux.

Les premiers martyrs chrétiens dans l'empire des Perses sont attestés dès le règne de Wahram II (274-293) sous lequel Mani fut mis à mort ; on en compte jusqu'à Khosrau II – soit une période de 350 ans environ. Nous constatons que la majorité des récits concerne la période de Šabuhr II (309-379) avec 41 passions connues, dont deux subsistant seulement en arménien et une en grec, auxquelles il faut ajouter trois textes non datés, situés vraisemblablement à la fin IV^e^ siècle[15]. On relève une passion sous le règne de Wahram II (274-293), dans la seconde moitié du III^e^ siècle. Pour la période ultérieure, on dispose de huit passions pour l'époque de Yazdgird I^er^ (399-420) et Wahram V (420-438) ; cinq sous Yazdgird II (438-457) et deux textes non datés, de la fin du V^e^ siècle ; quatre passions sous Khosrau I^er^ (531-579), dont une en grec et une en arménien et en

13. Devos 1966a, p. 213.

14. Jullien C. 2011, p. 279-290.

15. M. Van Esbroeck signale pour cette période 12 manuscrits pour 33 textes : Van Esbroeck 1977, p. 170-171.

géorgien ; et cinq sous Khosrau II (590/591-628) – dont une à cheval sur la période Hormizd IV/Khosrau II conservée en géorgien, et une en grec et en latin. Il faut y ajouter deux textes de la fin du Ve siècle, non datés précisément – au total seize manuscrits recensés par Sebastian P. Brock, dont les principaux sont le ms. Diyarbakır 96 et les mss Vat. sir. 161 et 160 (la plus ancienne collection de passions connue, rédigée dans la première moitié du Ve siècle)[16]. Cet ensemble témoigne, à des phases différentes, de l'application stricte, épisodiquement, d'un édit de persécution contre les chrétiens promulgué sous Šabuhr II et qui ne fut jamais abrogé durant toute la période sassanide. On peut ainsi distinguer des foyers régionaux plus ou moins marqués : le Bet Aramaye, cœur politique de l'empire, arrive en tête, suivi de près par le Bet Huzaye (théâtre du Grand massacre de la semaine sainte de 340 par exemple), puis le Bet Garmaï, l'Adiabène, le Bet Zabdaï et plus ponctuellement le Bet Raziqaye et le Gilan au sud de la mer Caspienne, l'Arzanène et la Mésène.

Les traductions

La production syriaque relative aux martyrs perses étonne par sa quantité et par le rayonnement qu'elle a exercé sur les aires culturelles voisines. Ces textes furent traduits dès le début du Ve siècle en grec ; Hippolyte Delehaye a édité les versions de six passions, sur la base de vingt-quatre manuscrits, auxquels il adjoint les données des synaxaires grecs[17]. Dans les années 443-450, l'historien Sozomène a eu connaissance de certains récits relatifs à des martyrs du territoire sassanide[18], qu'il exploite dans son *Histoire ecclésiastique*. Pareillement pour Théodoret de Cyr qui cite lui aussi ces passions vraisemblablement à partir de textes syriaques qu'il a compulsés[19] et qui circulaient sans doute déjà sous forme de recueil, comme semble l'attester l'existence de l'ensemble du ms. Vat. sir. 160. Sozomène signale que les actes ont été rassemblés par des Perses, mais aussi des Syriens et des Édesséniens (*Histoire ecclésiastique* II, 14). Ces récits martyrologiques furent également transmis en Arménie à la même époque par traductions d'originaux syriaques, notamment grâce au travail

16. Voir *Histoire de mar Maʿin*, Brock 2008, p. 87-88.

17. *Acta martyrum Persae*, Delehaye 1907, p. 401-560 ; réédition en grec moderne par Christaphakopoulos 1989. M. Van Esbroeck signale d'autres manuscrits grecs : Van Esbroeck 1977, p. 171 et note 3. P. Devos complète également les identifications à travers les synaxaires, Devos 1963, p. 143-158.

18. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* II, 9-14. Devos 1966b, p. 443-456.

19. Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* V, 39.

d'Abraham le Confesseur[20], mais aussi, pour quelques-uns, plus rares, à partir de modèles grecs[21]. Le synaxaire arménien conserve une notice sur Abraham et signale sa déportation par les Perses depuis l'Arménie jusqu'en Bet Aramaye puis à Nišabuhr dans le Khorassan[22]. Ce fut sans doute durant cet exil qu'il eut connaissance des passions restituées dans son histoire des martyrs orientaux. Des martyrologes comme le *Breviarium Syriacum* (ms. London BL Add. 12150), copié à Édesse et daté de 411[23], comportent un certain nombre d'anthroponymes perses qui laisseraient supposer une commémoraison de ces martyrs hors des frontières sassanides. Cet élément est intéressant car il éclaire les relations d'interdépendance entre l'Osrhoène et l'Empire perse voisin pour l'évangélisation, comme en témoignent par ailleurs d'autres traditions véhiculées par les *Actes de mar Mari*, la *Doctrine d'Addaï*, ou encore celle de mar Šabba, l'évangélisateur de Merw au IV^e^ siècle[24].

Les auteurs

Depuis É. É. Assemani, l'ensemble des passions syriaques sous Šabuhr II a été considéré comme un tout cohérent réuni voire rédigé par Maruta de Mayperqaṭ[25], connu pour avoir recueilli des reliques de ces témoins de la foi dans sa ville épiscopale (qui devait de ce fait prendre le nom de Martyropolis). Cette hypothèse s'appuie essentiellement sur un passage du *Catalogue* de ʿAwdišoʿ de Nisibe, du XIV^e^ siècle[26]. Si Paul Peeters, suivi par Arthur Vööbus, manifeste des réticences quant à cette attribution[27], Michel Van Esbroeck en revanche est enclin à avaliser l'existence d'un recueil établi par Maruta vers 410[28]. Quelques années auparavant, Paul Devos tout en restant prudent quant à une attribution à Maruta lui-même,

20. Vingt-deux manuscrits concernant ces actes ont été identifiés par TĒR-PETROSSIAN 1976 (en arménien).

21. VAN ESBROECK 1977, p. 175.

22. *Synaxaire arménien*, éd. BAYAN 1922, p. 183-184.

23. *Martyrologe,* éd. NAU 1912, p. 7-26.

24. BROCK 1995, p. 190-201.

25. Dans sa préface aux *Acta martyrum*, ASSEMANI 1748, p. XLVII.

26. ʿAwdišoʿ présente Maruta comme l'auteur d'un livre de passions. ASSEMANI 1719-1728, p. 73 ; TISSERANT 1928, col. 146.

27. PEETERS 1938, p. 121 ; VÖÖBUS 1958, p. 212-213. Cités par VAN ESBROECK 1977, p. 170, note 1.

28. VAN ESBROECK 1977, p. 178-179. L. Tēr-Petrossian note dans deux anciens homéliaires de 1227 l'attribution à Maruta de « recueils bien ornés et avec sagesse » composés en l'honneur des martyrs perses. TĒR-PETROSSIAN 1979, p. 129-130.

n'hésitait pas à rattacher un certain nombre de textes à « un même atelier de fabrication ».

Les chronographes arabes chrétiens des XII^e^-XIV^e^ siècles Mari Ibn Sulayman, ʿAmr ibn Mattaï et Ṣliba attribuent au primat syro-oriental Aḥḥa (410-414) la rédaction d'actes de martyrs – affirmation que l'on trouve aussi dans la *Chronique de Séert*[29]. La documentation nous a par ailleurs conservé les noms d'hagiographes de talent, auteurs de récits de qualité tant sur le plan littéraire qu'au niveau historique, et contemporains des faits qu'ils consignent. Le scribe Abgar, qui écrit au moment de la persécution de Wahram V (420-438), un contemporain de Aḥḥa, a ainsi consigné les témoignages des religieux de sa communauté qui avaient eux-mêmes inhumé le corps du martyr Narsaï[30]. Certains textes constituent des cycles, à partir d'une pièce maîtresse, et sont parfois précédés d'un prologue distributif ; ces cycles se caractérisent par une cohésion spatio-temporelle.

Des narrations construites

Le contexte politique et religieux des relations romano-perses sous-tend de façon constante la rédaction de ces actes. La notion de loyauté/déloyauté, corrélée à celle d'eranisme et d'aneranisme (c'est-à-dire d'appartenance ou non à l'Iran/Eran), domine les rapports entre mazdéens et chrétiens sur toute la période sassanide. Puisque la promulgation de l'accord de Milan en 313 officialisait le christianisme dans l'empire rival, les conversions de mazdéens au christianisme devenaient synonymes de trahison et d'infidélité au souverain.

Cette littérature, compte tenu du genre hagiographique même, est le produit d'une rhétorique qui véhicule aussi une part des perceptions collectives, comme l'a bien montré Han J. W. Drijvers[31]. L'écrivain est lui-même culturellement déterminé par son milieu, par le contexte social et politique dans lequel il vit et par les paradigmes des idéaux dont il se fait le canal. Dans les périodes difficiles de persécutions que connut cette minorité en Iran, sur un territoire allant de l'Euphrate à l'Indus, la mise par écrit de biographies de « résistants » a pour finalité évidente de renforcer la foi et la persévérance de coreligionnaires, en proposant des référents communautaires et individuels : devoir de mémoire contre

29. Cf. Mari ibn Sulayman, éd. Gismondi 1899, p. 29 ; ʿAmr ibn Mattaï, éd. Gismondi 1897, p. 15 ; *Chronique de Séert*, éd. Scher 1908, p. 289 [79].

30. Devos 1965, p. 303-328.

31. Drijvers 1990, p. 138-140.

l'oubli, l'écriture des actes est surtout destinée à l'édification du lectorat chrétien dans un souci apologétique[32]. L'histoire de Pusiy au IVe siècle est sans doute la plus typique de cette intention d'écriture puisqu'il est mis à mort pour avoir encouragé depuis la foule un prisonnier chrétien défaillant conduit au supplice[33]. C'est la même idée qui préside à la modélisation d'apostats redevenus chrétiens tels Jacques l'Intercis ou son homonyme le notaire. À partir des grandes controverses christologiques, des biographies sont parfois mises au service de la doctrine syro-orientale. Le texte opère un transfert de sainteté, médiat par lequel l'onction du martyr se transmet au lecteur ; le rappel d'une vie donnée en exemple revient à proposer une sorte de démarche de pèlerinage. On pourrait dire en ce sens que cette commémoration est assimilable à une forme de vénération de reliques – et l'écrit comme la réception apparaissent alors comme un « acte de dévotion », pour reprendre une expression de Derek Krueger[34]. Mais on ne saurait conclure trop rapidement de cette ample production littéraire à une incitation au martyre[35]. Comme l'avait souligné Lucas Van Rompay, il nous faut d'ailleurs relativiser les gestes provocateurs de chrétiens qui seraient à l'origine de mesures cœrcitives à leur encontre, à propos desquels les attestations sont du reste très réduites (Vies de Narsaï et de mar ʿAbda) et parfois historiquement contestables.

Archétypes et modèles littéraires

Boudewijn Dehandschutter a souligné les tendances d'imitation de cette littérature, spécialement les *Passions*[36] ; dans la construction du héros, et c'est classique, les modèles bibliques sont récurrents. J'ai montré ailleurs combien l'*imitatio Christi*, qui constitue un thème central de l'anthropologie et de l'hagiographie du christianisme[37], sert de trame à nombre d'actes de martyrs perses : le martyr est par excellence un miroir du Christ. L'*exemplum* des sept frères Maccabées sous-tend les séquences de certains textes comme les actes de Jacques l'Intercis[38]. L'épisode biblique des trois enfants dans la fournaise du chapitre III du *Livre de Daniel* a servi de grille

32. Cf. aussi Henten 1995, p. 303-322 ; Baumeister 1995, p. 223-232.

33. *Histoire de Pusiy*, Bedjan 1891, *AMS* II, p. 208-254.

34. Krueger 1997, p. 712.

35. Van Rompay 1995, p. 370-372.

36. Dehandschutter 1995, p. 296-298.

37. Jullien C. 2011 ; Drijvers 1990, p. 137-157.

38. Voir Ziadé 2007. Pour le dossier de Jacques l'Intercis, cf. Devos 1953, p. 171-177. Voir Smith *à paraître*.

de lecture interprétative aux présentations des martyrs suppliciés par le feu, en particulier dans les actes de l'époque de Šabuhr II.

Intérêt de cette littérature

Les phénomènes de transmission, les remaniements, les élaborations de cette littérature expliquent certes la difficulté d'une séparation nette entre histoire et légende. Toutefois, au-delà du langage de l'hagiographie, de ses conventions, de ses topoi, de ses silences et de sa rhétorique, les *Actes des martyrs perses* présentent dans leur ensemble une grande qualité d'informations. Leur valeur pour notre connaissance du milieu sassanide n'est plus à démontrer. Je prendrai quelques exemples.

Concernant la *géographie historique, l'histoire administrative et les institutions civiles sassanides* : les données des *Acta martyrum* peuvent parfois pallier les lacunes historiques en ce qui concerne les *noms de fonctions civiles ou religieuses*. Certains détails peuvent révéler des évolutions statutaires ou expliciter des titres qui jusqu'alors étaient ignorés, mal connus, ou transmis par des sources pehlevies plus tardives : ainsi pour le rôle joué par le *rad*, dont on sait à présent grâce à l'éclairage des textes martyrologiques syriaques et à la suite des travaux de Ph. Gignoux et de R. Gyselen[39], qu'il s'agit d'une fonction civile importante dans la hiérarchie mazdéenne, exercée par un *mowbed* (chef d'un district ecclésiastique) au niveau provincial. Les *Actes* sont par ailleurs une source prosopographique importante pour mieux connaître des figures marquantes de la hiérarchie mazdéenne à l'époque sassanide – un même personnage pouvant apparaître dans différentes passions[40].

En matière de *pratiques judiciaires* : le recours au jugement ordalique, assez fréquent, est le reflet souvent exact de la procédure juridique sassanide retransmise par le *Livre des mille jugements* (*Matakdan i Hazar Datastan*, recueil législatif en moyen-perse élaboré au VII^e^ siècle[41]) : l'ordalie apportait la preuve de la culpabilité ou de l'innocence de l'accusé. Plusieurs types d'ordalies sont recensés dans les textes sacrés mazdéens que l'on retrouve dans nos textes : par l'eau, le feu, par versement de métal fondu

39. Gignoux 1984, p. 196, 200-202 ; Gyselen 1989, p. 36-37 ; Gyselen 2002.

40. Voir les entrées collectées pour l'*Iranisches Personennamenbuch* (Gignoux, Jullien C. & Jullien F. 2009). Voir auparavant Gignoux 1982, p. 257-269.

41. *Livre des mille jugements*, éd. Perikhanian, trad. Garsoïan 1997[2] ; cf. Macuch 1993.

dans les yeux, le nez et les oreilles comme pour Brikišoʿ[42], etc. La restitution de ces mises à l'épreuve ordalique vise d'abord à prouver la supériorité du christianisme sur le magisme.

Lorsqu'on analyse de façon comparative certaines peines avec les pratiques légales sassanides retransmises par le *Matakdan* ou par le *Vendidad*, un des chapitres du livre sacré de l'Avesta, il est aisé de constater la fiabilité de certains détails et les apports que cet ensemble peut parfois donner à notre connaissance de la société – ici du fonctionnement de l'univers carcéral. D'après l'histoire d'Išoʿsabran, à la fin du VI^e^ siècle, nous pouvons constater qu'il existait une hiérarchisation des cellules[43]. Nous apprenons aussi par les *Actes* de Joseph, ʿAqebšma et Aitalaha par exemple l'importance du rôle des proches dans la prise en charge des prisonniers, implicitement reconnu par les instances judiciaires[44]. Tous ces éléments, à condition de les croiser, éclairent des pratiques sociales de l'Iran sassanide.

Pour *l'histoire religieuse de la période pré-islamique* : ces textes martyrologiques peuvent livrer au passage des renseignements sur les polémiques entre chrétiens d'obédiences christologiques différentes mais aussi entre chrétiens et zoroastriens ; ces débats sont certes des élaborations construites, souvent stéréotypées. Mis en perspective avec les textes pehlevis de controverse, ils nous font néanmoins connaître certaines thématiques centrales des *disputationes* mazdéo-chrétiennes telles qu'elles ont été consignées par exemple dans un livre d'apologétique mazdéenne, le *Škand Gumanik Vičar*[45] : l'incarnation du Verbe et la conception virginale de Marie, la nature du Christ… – éléments de christologie qui furent aussi au cœur des débats avec l'islam.

Pour *l'histoire de la société perse* : ces textes sont souvent les réceptacles d'éléments culturels propres au monde mazdéen, réintégrés et revisités pour les besoins du récit. Comme l'a montré Ph. Gignoux dans l'une de ses études[46], les phénomènes lumineux qui entourent les protagonistes peuvent être rapprochés du *xwarenah* iranien, nimbe de gloire entourant les dieux et les rois ; et en effet, il est fréquent d'en trouver au fil des récits.

42. *Histoire de Brikišoʿ*, Bedjan 1891, *AMS* II, p. 46.

43. *Histoire d'Išoʿsabran*, éd. Chabot 1897, p. 561.

44. *Histoire de Joseph, ʿAqebšma et Aitalaha*, Bedjan 1891, *AMS* II, p. 370. Jullien C. 2004, p. 243-269.

45. *Škand-Gumanik Vičar*, éd. Menasce 1945, chap. XV. F. Grenet propose la lecture : *Škennand Gumānīh Wizār*, « L'explication qui brise le doute », Grenet 2006, p. 147.

46. Gignoux 2000, p. 515-516.

L'auteur de l'histoire de mar Kirdag s'est à l'évidence réapproprié des schémas culturels et artistiques iraniens en présentant son protagoniste selon des conventions narratives héritées de la littérature épique iranienne, comme l'a bien montré Joel Walker. Kirdag possède l'éducation accomplie de l'aristocrate sassanide. La relation de ses exploits militaires trouve certains échos dans un épisode des campagnes du roi des rois Wahram V transmis plus tard par Ṭabari[47] ou par le *Šahnameh* de Firdousi[48]. Cela induit aussi une réceptivité des lecteurs chrétiens de ces textes à ces données culturelles.

Dans un autre registre, les études sur l'onomastique iranienne réalisées à partir d'une recherche systématique dans ces sources permettent de mieux définir et cerner la notion d'identité chrétienne en Iran, les éventuelles acculturations (pour les anciens déportés par exemple), les comportements. On relève des patronymes, parfois mixtes moyen-perses/syriaques, qui peuvent avoir une double signification, aussi bien dans un sens mazdéen que chrétien[49]. D'autres anthroponymes sont toutefois ambigus et portés par des chrétiens alors que leur sens est manifestement mazdéen : ainsi toutes les compositions à partir du substantif Adur, qui signifie « le feu » (le feu personnifié est une représentation de la divinité suprême) que nous retrouvons dans une multiplicité de combinaisons : Aduren, membre de l'Ordre, martyre sous Šabuhr II[50], Adur-Farrox « feu béni » martyr du Ṭur Brayn en 318[51] – nom qui peut même être porté par un évêque en composition avec Hormizd (= Ahura-Mazda)[52]. Ces données onomastiques attestent bien l'enracinement des chrétiens dans la société iranienne et les actes des martyrs constituent une source importante dans ce domaine.

La richesse des données de cette littérature nécessite d'en évaluer la pertinence, au-delà des modalités du genre hagiographique même. Un élément anecdotique et relevant *a priori* de l'imaginaire de l'auteur peut en fait donner de la crédibilité à un récit. À l'inverse, des récits ont pu être considérés comme des témoignages fiables en raison de l'écho qu'ils ont pu trouver dans d'autres sources parallèles… alors qu'ils ne résistent

47. Al-Ṭabari, *Ta'rikh*, 863-865, trad. Bosworth 1999, p. 93-97 ; voir *Histoire de mar Kirdag*, Walker 2006, p. 152, 163.

48. Jackson Bonner 2011.

49. Gignoux, Jullien C. & Jullien F. 2009, p. 140-146, n^os^ 444-457.

50. *Histoire des Quarante martyrs*, Bedjan 1891, *AMS* II, p. 325.

51. *Histoire des martyrs du Ṭur Brayn*, Bedjan 1891, *AMS* II, p. 1-39.

52. *Synodicon Orientale*, Chabot 1902, p. 164 (éd.), p. 423 (trad.).

guère à une analyse historique serrée. L'*Histoire* bien peu fiable *de ʿAqebšma* comporte un long développement conclusif sur les « pseudo »-modalités de collecte des souvenirs par l'hagiographe qui se présente comme un témoin et ami des derniers martyrs, décrivant avec force détails les circonstances de l'enquête minutieuse qu'il a menée auprès des prêtres et évêques contemporains pour obtenir ses renseignements[53]. Or, ces précautions oratoires tendent à masquer une trame fort peu historique. Ces deux aspects montrent assez l'importance de commentaires historiques précis et critiques de ce matériau qui pour l'heure font encore largement défaut et l'apport essentiel des mises en perspective contextuelles pour éclairer, à travers les processus d'écriture, ce qui a été transmis d'histoire.

Bibliographie

Acta martyrum Persae :

Étienne Évode Assemani (éd.), *Acta martyrum Orientalium et Occidentalium*, I-II, Roma, 1748.

Hippolyte Delehaye (éd. et trad.), *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II. Textes grecs et traductions*, Paris, 1907 (Patrologia Orientalis 2/4) ; rééd. en grec moderne par Δ. Χριστοφακοπουλος, *Μέθη Χριστού : μάρτυρες στην Περσία τού Σαβωρίου*, Θεσσαλονίκη, 1989.

Addaï Scher (éd.), *Kitāb sīrāt ašhar šuhadāʾ al-Mašriq al-qiddīsīn*, I-II, Mossoul, 1900, 1906.

*ʿ*Amr ibn Mattaï : Henri Gismondi (éd. et trad. latine), *Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria*, Pars altera, Roma, 1897.

Chronique de Séert : Addaï Scher (éd. et trad.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, I/1, Paris, 1908 (Patrologia Orientalis 4/3).

Histoire de mar Jabalaha (*BHO* 389) : Paul Bedjan (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris, 1888, réimpr. 1895.

Histoire de mar Maʿin (*BHO* 783) : Sebastian Paul Brock (éd. et trad.), *The History of the Holy Mar Maʿin. With a Guide to the Persian Martyr Acts*, Piscataway, 2008 (Persian Martyrs Acts in Syriac : Text and Translation 1).

Histoire de mar Kirdag (*BHO* 555-556) : Joel Walker (trad.), *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, Los Angeles, London, 2006 (The Transformation of the Classical Heritage 40).

Histoire d'Išoʿsabran par Išoʿyahb III (*BHO* 451) : Jean-Baptiste Chabot, « Histoire de Jésus-Sabran écrite par Jésus-Yahb d'Adiabène, publiée d'après le mss. syr. CLXI de

53. *Histoire de Joseph, ʿAqebšma et Aitalaha*, Bedjan 1891, *AMS* II, p. 394-396.

la Bibliothèque Vaticane », *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* 7, 1897, p. 485-584.

Livre des mille jugements : Anahit Perikhanian (éd.) & Nina Garsoïan (trad.), *Farraxvmart ī Vahrāmān. The Book of a thousand Judgements (a Sasanian Law-Book)*, Costa Mesa, CA, New York, 1997² (Persian Heritage Series 39).

Mari ibn Sulayman : Henri Gismondi (éd. et trad. latine), *Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria*, Pars prior, Roma, 1899.

Martyrologe : François Nau (éd. et trad.), *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, Paris, 1912 (Patrologia Orientalis 10/1).

Škand-Gumanik Vičar : Pierre Jean de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle. Škand-Gumānīk Vičār. La solution décisive des doutes*, Fribourg (Suisse), 1945.

Synaxaire arménien : George Bayan (éd. et trad.), *Le synaxaire arménien de Ter Israel : IV, Mois de tré*, Paris, 1922 (Patrologia Orientalis 16/1).

Synodicon Orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Synodicon Orientale*, Paris, 1902.

al-Ṭabari, *Tarʾikh* : Clifford Edmund Bosworth (trad.), *The History of al-Ṭabarī. Volume V : The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, New York, 1999.

Études modernes

Assemani 1719-1728 : Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana,* III/1, Roma.

Baumeister 1995 : Theofried Baumeister, « Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur », dans M. Lamberigts & P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leuven, p. 223-232.

Brock 1995 : Sebastian P. Brock, « Bar Shabba/Mar Shabbay, First Bishop of Merv », dans M. Tamcke, W. Schwaigert & E. Schlarb (éds), *Syrisches Christentums Weltweit. Festschrift Wolfgang Hage*, Münster (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 1), p. 190-201.

Brock & Ashbrook Harvey 1987 : Sebastian P. Brock & Susan Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley, Los Angeles, London (The Transformation of the Classical Heritage 13) (1998²).

Dehandschutter 1995 : Boudewijn Dehandschutter, « Hagiographie et histoire : à propos des actes et passions des martyrs », dans M. Lamberigts & P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leuven, p. 295-301.

Delehaye 1927 : Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 18).

Devos 1953 : Paul Devos, « Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis », *Analecta Bollandiana* 71, p. 157-210.

Devos 1963 : Paul Devos, « Commémoraisons de martyrs persans dans le synaxaire de Lund », *Analecta Bollandiana* 81, p. 143-158.

Devos 1965 : Paul Devos, « Abgar, hagiographe perse méconnu », *Analecta Bollandiana* 83, p. 303-328.

Devos 1966a : Paul Devos, « Les martyrs persans à travers leurs actes syriaques », dans *Atti del convegno sul tema : La Persia e il mondo greco-romano*, Roma (Accademia Nazionale dei Lincei 363. Quaderno 76), p. 213-225.

Devos 1966b : Paul Devos, « Sozomène et les Actes syriaques de S. Syméon Bar Ṣabbāʿe », *Analecta Bollandiana* 84, p. 443-456.

Drijvers 1990 : Han Jan W. Drijvers, « The Saint as Symbol. Conceptions of the Person in Late Antiquity and Early Christianity », dans H. G. Kippenberg, Y. B. Kuiper & A. F. Sanders (éds), *Concepts of Person*, Berlin, New York, p. 137-157.

DUVAL 1907 : Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris.

FIEY 1966 : Jean Maurice FIEY, « Notes d'hagiographie syriaque », *L'Orient syrien* 11, p. 133-145.

FIEY 1971 : Jean Maurice FIEY, « Maʿīn, général de Sapor II, confesseur et évêque », *Le Muséon* 84, p. 437-453.

GIGNOUX 1982 : Philippe GIGNOUX, « Éléments de prosopographie de quelques mōbads sasanides », *Journal asiatique* 270, p. 257-269.

GIGNOUX 1984 : Philippe GIGNOUX, « Titres et fonctions religieuses sasanides d'après les sources syriaques hagiographiques », dans J. Harmatta (éd.), *From Hecataeus to al-Ḫuwārizmī : Bactrian, Pahlavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek, and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest (Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 28, Collection of the Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia 1/3), p. 191-203.

GIGNOUX 2000 : Philippe GIGNOUX, « Une typologie des miracles des saints et martyrs perses », dans D. Aigle (éd.), *Miracle et Karāma : les saints et leurs miracles à travers l'hagiographie chrétienne et islamique*, Turnhout (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études. Sciences religieuses 109. Hagiographies médiévales comparées 2), p. 499-523.

GIGNOUX, JULLIEN C. & JULLIEN F. 2009 : Philippe GIGNOUX, Christelle JULLIEN & Florence JULLIEN, *Noms propres syriaques d'origine iranienne*, Wien (Iranisches Personennamenbuch Band VII. Iranische Namen in semitischen Nebenüberlieferungen 5).

GRENET 2006 : Frantz GRENET, « Religions du monde iranien ancien », *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études 2004-2005* 113, Paris, p. 147-153.

GYSELEN 1989 : Rika GYSELEN, *La géographie administrative de l'Empire sassanide*, Bures-sur-Yvette (Res Orientales 1).

GYSELEN 2002 : Rika GYSELEN, *Nouveaux matériaux sigillographiques pour la géographie administrative de l'Empire sassanide. Collection A. Saeedi*, Paris (Cahiers de Studia Iranica 24).

HENTEN 1995 : Jan Willem van HENTEN, « The Martyrs as Heroes of the Christian People », dans M. Lamberigts, P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leuven, p. 303-322.

HOFFMANN 1880 : Georg HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7/3) (1886²).

JACKSON BONNER 2011 : Michael Richard JACKSON BONNER, *Three Neglected Sources of Sasanian History in the Reign of Khusraw Anushirvan*, Louvain (Studia Iranica. Cahier 46).

JULLIEN C. 2004 : Christelle JULLIEN, « Peines et supplices dans les *Actes des martyrs persans* et droit sassanide : nouvelles prospections », *Studia Iranica* 33/2, p. 243-269.

JULLIEN C. 2011 : Christelle JULLIEN, « Martyrs en Perse dans l'hagiographie syro-orientale : le tournant du VI^e^ siècle », dans J. Beaucamp *et al.* (eds), *Juifs et chrétiens en Arabie. Regards croisés sur les sources*, Paris (Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 32. Le massacre de Najrân II), p. 279-290.

KRUEGER 1997 : Derek KRUEGER, « Writing as Devotion : Hagiographical Composition and the Cult of the Saints in Theodoret of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis », *Church History* 66/4, p. 707-719.

LABOURT 1904 : Jérôme LABOURT, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris.

MACUCH 1993 : Maria MACUCH, *Rechtskasuistik und Gerichtsparxis zu Beginn des siebenten Jahrhunderts in Iran. Die Rechtssammlung des Farroḫmard i Wahrāmād*, Wiesbaden (Iranica 1).

Ortiz de Urbina 1958 : Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma.

Peeters 1909 : Paul Peeters, « Une passion arménienne des SS. Abdas, Hormisdas, Šâhîn (Suenes) et Benjamin », *Analecta Bollandiana* 28, p. 399-415.

Peeters 1938 : Paul Peeters, « La date du martyre de S. Syméon, archevêque de Séleucie-Ctésiphon », *Analecta Bollandiana* 56, p. 118-143.

Smith *à paraître* : Kyle Smith, « Creating a People Apart. The Use of the Maccabees in the *Martyrdom of Blessed Simeon Sabbā'ē* », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*.

Tēr-Petrossian 1976 : Levon H. Tēr-Petrossian, *Les « Martyrs Orientaux » d'Abraham le Confesseur*, Érevan (Recherche textologique) (en arménien).

Tēr-Petrossian 1979 : Levon H. Tēr-Petrossian, « L'attribution du recueil des passions des martyrs perses à Marutha de Maypherqaṭ », *Analecta Bollandiana* 97, p. 129-130.

Tisserant 1928 : Eugène Tisserant, *Dictionnaire de théologie catholique* 10/1, Paris, col. 142-149, s.v. « Marouta de Maypherqat (saint) ».

Van Esbroeck 1977 : Michel Van Esbroeck, « Abraham le Confesseur (v[e] s.), traducteur des Passions des martyrs perses : à propos d'un livre récent », *Analecta Bollandiana* 95, p. 169-179.

Van Rompay 1995 : Lucas Van Rompay, « Impetuous Martyrs? : The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419-420) », dans M. Lamberigts & P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective : Memorial Louis Reekmans*, Leuven, p. 363-375.

Vööbus 1958 : Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East, I. The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Louvain (CSCO 184, Subsidia 14).

Wiessner 1967 : Gernot Wiessner, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I : Zur Martyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, Göttingen (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 67).

Ziadé 2007 : Raphaëlle Ziadé, *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden (Supplements to Vigiliae Christianae 80).

Figures de l'hagiographie syriaque dans la tradition arménienne ancienne (Šałita, Jacques de Nisibe, Maruta de Mayperqaṭ)

Valentina Calzolari
Université de Genève - Centre de recherches arménologiques

Des siècles de contact entre le christianisme arménien et le christianisme syriaque sont à l'origine de l'influence exercée par l'hagiographie syriaque sur la tradition arménienne. Nombreux sont les saints d'origine syriaque qui ont été accueillis dans le synaxaire arménien et offerts à la vénération des fidèles d'Arménie. Nombreuses sont aussi les traces de l'hagiographie syriaque dans l'historiographie arménienne. Cet article rappellera quelques exemples parmi les plus significatifs, et notamment le cas de saint Šałita, de saint Jacques de Nisibe et de saint Maruta de Mayperqaṭ. La transmission de la légende d'Abgar et d'Addaï en Arménie sera également évoquée.

Avant de nous concentrer sur ces exemples, il nous semble convenable de rappeler brièvement quels sont les liens qui unissent le christianisme syriaque et le christianisme arménien anciens.

Les liens entre le christianisme syriaque et le christianisme arménien anciens

L'influence du christianisme syriaque sur le christianisme arménien ancien constitue un fait bien établi. À l'époque apostolique ou post-apostolique déjà, avant la conversion officielle du royaume arménien sous l'impulsion de Grégoire l'Illuminateur au début du IVe siècle[1], deux courants chrétiens pénétrèrent en Arménie : l'un provenait de la Cappadoce et

1. Le royaume arménien adopta officiellement le christianisme comme religion d'État au début du IVe siècle, sous l'impulsion de saint Grégoire l'Illuminateur et du roi Tiridate III. La date traditionnelle de la conversion de l'Arménie est 301, la date la

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 141-170.

influença les régions arméniennes nord-occidentales, alors que l'autre provenait de l'Osrhoène et influença les régions méridionales[2]. Ce dernier courant se développa autour de la ville d'Aštišat, dans le district du Tarōn, où, selon les sources arméniennes du Ve siècle, et notamment l'*Histoire de l'Arménie* de Fauste de Byzance (Pavstos Buzand) – ou *Buzandarank'* –, se trouvait la « mère des églises » d'Arménie : une expression qui se réfère vraisemblablement à la plus ancienne communauté chrétienne arménienne, du temps où le christianisme était encore une religion clandestine dans le royaume arménien. L'importance et le prestige de ce centre étaient encore reconnus au IVe siècle, comme en témoigne le fait que Grégoire l'Illuminateur, de retour de Césarée où il avait reçu sa consécration, accomplit sa première visite officielle précisément à Aštišat. Fauste rattache cette ancienne présence chrétienne dans le Tarōn à la prédication de Thaddée. Il appelle en effet le siège d'Aštišat « trône de Thaddée »[3].

La ville d'Édesse, liée à son tour à la prédication de Thaddée/Addaï, a représenté un référent religieux et culturel important pour les auteurs arméniens anciens, qui vont jusqu'à l'arméniser. C'est ainsi que, toujours dans l'*Histoire de l'Arménie* de Fauste de Byzance, le roi arménien Pap (*ca* 368-*ca* 374) s'adresse à l'empereur romain Valens en lui faisant cette injonction : « Rends-moi la ville d'Édesse que *mes* ancêtres ont bâtie » (V, 32). Dans les sources arméniennes, le roi d'Édesse Abgar Oukhama, le premier qui, sans avoir vu, crut dans la divinité du Christ, est parfois présenté comme roi d'Osrhoène *et d'Arménie*[4]. Les généalogies syriaque et arménienne se mêlent parfois : le roi arménien Sanatrouk qui, selon la tradition apocryphe, mit à mort l'apôtre Thaddée, est présenté en effet par l'historien Moïse de Khorène (Ve siècle ? VIIIe siècle ?) comme un neveu d'Abgar[5].

Les liens anciens entre le christianisme syriaque et le christianisme arménien sont en grande partie rattachés précisément aux traditions apocryphes liées à Abgar et à la figure de l'envoyé du Christ, Addaï. J'ai

plus vraisemblable étant néanmoins 314 ; cf. ANANIAN 1961, suivi par GARSOÏAN 1999, p. 2, note 3.

2. ANANEAN 1979 ; GARSOÏAN 1999, chap. II, notamment p. 1-27. Sur l'histoire des rapports entre le christianisme syriaque et le christianisme arménien, voir également l'ouvrage classique de TER-MINASSIANTZ 1904.

3. À ce sujet, voir ANANEAN 1979 ; CALZOLARI 2011a, p. 28.

4. Voir entre autres Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie* II, 33 : « Abgar, roi d'Arménie », et *passim*.

5. *Ibid.* II, 34.

déjà eu l'occasion de montrer l'importance de la *Doctrine d'Addaï* syriaque[6] dans la tradition arménienne dès le Ve siècle[7] ; je ne m'y attarderai donc pas. Je me contenterai de rappeler que dans le *Martyre de Thaddée* arménien[8], consacré à la prédication de l'apôtre en Arménie, l'étape édessénienne du périple missionnaire de l'apôtre est explicitement mentionnée. Selon le texte, après l'attribution des champs de mission parmi les apôtres, le jour de la Pentecôte, Thaddée prend tout d'abord la direction de l'Osrhoène, avant de rejoindre son lot véritable, l'Arménie. Le texte enchaîne ainsi avec un résumé de la *Doctrine d'Addaï*, que l'auteur du *Martyre* devait connaître probablement directement en arménien. Il est donc vraisemblable que la rédaction et la diffusion du *Martyre de Thaddée* sont rattachées au parti philosyrien de l'Église arménienne, un parti qui resta marginal par rapport au parti philogrec, prédominant aux IVe-Ve siècles[9], mais qui ne fut pas complètement évincé.

Comme j'ai déjà eu l'occasion de le préciser dans un précédent volume, l'alphabétisation même de l'Arménie passa par l'Osrhoène et la Commagène. En effet, c'est à Amid, Édesse et Samosate qu'au début du Ve siècle, les Arméniens, encore dépourvus d'un alphabet, organisèrent des missions afin de trouver un système d'écriture convenable pour reproduire les sons de leur langue. Les enjeux étaient de taille : le but principal était en effet de parvenir à la mise au point de l'instrument nécessaire pour traduire en arménien, par écrit, la Bible et les commentaires des Pères de l'Église, et de parachever ainsi l'évangélisation du pays commencée officiellement un siècle plus tôt[10]. C'est donc dans les contrées syriennes de l'Empire sassanide, auquel l'Arménie orientale avait été annexée à la fin du IVe siècle, que Maštoc' et ses disciples organisèrent les premières missions destinées à la réalisation d'un tel projet[11]. Si le choix syrien fut un choix obligé parce que les Sassanides étaient hostiles aux contacts entre les Arméniens et les Grecs et même entre les Arméniens de la Persarménie et les Arméniens

6. Traduction française avec introduction et commentaire dans Desreumaux 1993, reprise dans Desreumaux 1997.
7. Calzolari 2005, p. 184-189.
8. Sur les différentes hypothèses qui entourent son origine et sa rédaction, voir Calzolari 2011a, p. 43-44.
9. Garsoïan 1999, chap. II.
10. Voir *supra*, note 1.
11. Les événements sont relatés dans la *Vie de Maštoc'* de Koriwn, trad. Mahé 2005-2007 ; sur la figure et l'activité de Mesrop Maštoc', voir Calzolari 2011c.

de la partie grecque[12], il est néanmoins légitime de penser que la filiation séculaire du christianisme arménien par rapport au christianisme édessénien ne fut pas complètement étrangère à ce choix, et cela, malgré le fait que l'Église arménienne était, à l'époque, plutôt philogrecque.

Lors de plusieurs expéditions, Maštoc' et ses collaborateurs, pourvus des lettres arméniennes créées et perfectionnées entre Édesse et Samosate, effectuèrent rapidement une première traduction de la Bible, vraisemblablement sur la base d'un exemplaire syriaque[13]. Cette première traduction de la Bible qui, selon le biographe de Maštoc', Koriwn, fut effectuée « à la hâte », fit peu après l'objet d'une révision sur la base d'exemplaires grecs ramenés de Byzance, jugés plus « sûrs » sans doute d'un point de vue dogmatique[14].

À l'époque de la traduction de la Bible, les Arméniens traduisirent également plusieurs textes des Pères de l'Église syrienne. L'importance de la médiation syriaque dans la transmission des textes fondateurs du christianisme en arménien dans la première moitié du V^e^ siècle est par ailleurs soulignée par Moïse de Khorène. Dans le livre III, 54 de son *Histoire de l'Arménie*, l'historien se plaît à évoquer la figure de Sahak – catholicos du temps de Maštoc' et son principal collaborateur –, « occupé à traduire à partir du syriaque, parce qu'il n'y avait pas de grec ». L'historien rappelle en effet qu'à l'époque de la guerre arméno-perse qui eut lieu du temps du roi arménien Aršak II (*ca* 350-*ca* 367/368), le traître arménien Meružan Arcruni, qui avait choisi le camp des Perses, avait fait « brûler tous les livres

12. Pour pouvoir réaliser des missions en territoire grec, les Arméniens durent attendre des moments de trêve entre les Romains et les Perses, comme par exemple l'accalmie entraînée par le traité de paix de 422, qui permit l'organisation d'un premier voyage à Byzance, vraisemblablement entre 422 et 425. Celui-ci eut néanmoins comme conséquence le bannissement du catholicos Sahak, le principal promoteur de cette initiative, en 428. De retour de son exil trois ans après, Sahak ne put d'ailleurs récupérer que la juridiction de sa province. Sur cette période de l'histoire arménienne, voir Winkler 1985, p. 91-109 ; Garsoïan 1999, chap. II, notamment p. 70-71 et note 100 (voyage à Byzance), et p. 62-65 (destitution de Sahak) ; voir aussi Ananean 1964.

13. La question de la *Vorlage* de la première traduction arménienne de la Bible est complexe. L'origine syriaque de la première traduction des *Chroniques* a été montrée par Ter-Petrosyan 1984 (mais cf. Cowe 1990-1991). Sur les rapports possibles entre la traduction arménienne des Évangiles et le *Diatessaron* de Tatien, voir Lyonnet 1950 et Essabalian 1937 (mais cf. Vööbus 1954, p. 150-154). Parmi les études récentes sur la question, voir Cox 1981, p. 6-13 ; Ter-Petrosyan 1985, en particulier p. 50-58.

14. Cf. Koriwn, *Vie de Maštoc'* 19. Il s'agit des exemplaires que les Arméniens purent obtenir lors d'une deuxième mission à Byzance, après 431 : Winkler 1985, p. 111-115. Par la même occasion, les Arméniens ramènent aussi les canons de Nicée et d'Éphèse.

grecs de notre pays » (III, 36). Moïse de Khorène souligne aussi que, « lors du partage de l'Arménie [entre Rome et l'Iran, *ca* 387-390], les gouverneurs perses ne permirent plus à personne, sur leur secteur, d'étudier les lettres grecques, mais seulement le syriaque ». Bien que cette information paraisse exagérée, cette insistance de Moïse montre bien la filiation de la littérature arménienne des origines à l'égard de la littérature syriaque[15].

En plus des textes des Pères de l'Église, les Arméniens ont traduit plusieurs œuvres hagiographiques. Parmi d'autres, on peut citer la *Passion de Iazdbozid/Yazd-bozēd* (*BHO* 433), martyr de Perse « naturalisé » par la tradition arménienne[16], ou la *Passion de Bardišoy/Bardišoʿ* (*BHO* 136) et la *Passion d'Atom* (*BHO* 119), qui présupposent probablement un original syriaque perdu[17], ou encore la *Vie de Maruta* et la *Vie de Jacques de Nisibe*. La piste syriaque a été également à la base de la pénétration de la légende de sainte Thècle, la disciple de l'apôtre Paul ; c'est en effet à partir de l'ancienne version syriaque que les *Actes* apocryphes grecs *de Paul et Thècle* furent traduits en arménien[18]. L'influence de l'hagiographie syriaque en Arménie se révèle non seulement à travers les versions arméniennes de textes syriaques, mais aussi par la présence de figures saintes de l'hagiographie syriaque dans la littérature écrite directement en arménien. À cet égard, l'œuvre de Fauste de Byzance constitue un témoignage des plus importants.

Figures hagiographiques syriaques dans l'historiographie arménienne : le témoignage de Fauste de Byzance

Sans entrer dans les questions philologiques liées à l'identité et au nom de cet auteur, ainsi qu'à la transmission et à la rédaction de son œuvre, je me contenterai de rappeler qu'après l'étude monumentale de Nina G. Garsoïan, on admet généralement que cet historien arménien vécut dans la deuxième moitié du v^e^ siècle et qu'il était originaire du Tarōn, à savoir d'une région de frontière qui, comme nous l'avons vu plus haut,

15. Certaines œuvres grecques, comme l'*Hexaéméron* de Basile de Césarée, par ailleurs, ont été transmises en arménien par le biais d'une version syriaque antérieure.

16. Cf. Peeters 1931. Rappelons que, selon J.-M. Fiey, le fragment syriaque édité par Peeters n'appartiendrait pas à la *Passion* du même Yazd-bozēd : cf. Fiey 1966, p. 134-137.

17. Gray 1949 ; dans le même article, sont également mentionnés les récits sur Abday, Ormzdan, Sain (*BHO* 7, ʿAbda, Hormizd et Šahin), et d'autres (avec bibliographie pertinente).

18. Calzolari 2005, p. 172-173.

entretint des rapports étroits avec le christianisme d'Osrhoène[19]. Fauste connaissait bien, entre autres traditions hagiographiques, l'hagiographie syriaque, comme le montrent différentes sections de son ouvrage.

Saint Šałita

Aux chapitres V, 25-27, l'historien arménien insère un excursus dédié à deux anachorètes, l'un syrien, saint Šałita, et l'autre grec, saint Épiphane. Chacun d'eux habitait sur un mont, près du canton de Ekełeac' (l'Akilisène des sources grecques)[20]. Si les deux saints représentent, de par leur origine, les deux principaux courants chrétiens qui ont influencé le christianisme naissant d'Arménie, il importe cependant de souligner que les deux avaient été, selon Fauste, disciples de l'évêque syrien Daniel (III, 14)[21], dont la juridiction était rattachée aux régions chrétiennes méridionales de l'Arménie, et tout particulièrement à l'Église du Tarōn[22].

Selon Fauste, au moment de la mort du patriarche arménien, les deux anachorètes assistèrent, de façon indépendante, à une vision prodigieuse. Les yeux grands ouverts, ils virent en effet Nersēs emmené en haut, dans le ciel, par des cohortes angéliques. Šałita, « qui était un homme expérimenté[23], comprit que le saint homme arménien était mort et que c'était son esprit qui lui était apparu », alors qu'Épiphane « s'était mis en tête que [le patriarche arménien] avait été ravi avec son corps ». Les deux hommes se rendirent ensuite dans le canton d'Ekełeac', où ils purent vérifier que Nersēs était effectivement mort. En poursuivant leur chemin, ils allèrent ensuite dans le lieu où le corps du patriarche avait été déposé, tout en racontant les prodiges dont ils avaient été les témoins.

Il est intéressant de constater que Fauste se plaît à donner à l'épisode de la mort de la figure principale de l'Église arménienne des origines, Nersēs, un caractère qui dépasse la seule Arménie. Sa mort transcende, en quelque

19. Garsoïan 1989, p. 11-16.

20. Šałita demeurait sur le mont appelé « Lion » (arménien *Aṙewc* ou *Aṙiwc*, peut-être au sud d'Erzinka) et Épiphane sur le mont appelé « Trône d'Anahit » (arménien *at'oṙ Anahtay*, probablement près de l'actuel village de Sipikor, au nord d'Erzinka) : voir Garsoïan 1989, p. 445 et 450.

21. Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie* III, 20 en fait un élève de Nersēs. La *Vie arménienne de Nersēs* 14, présuppose comme source l'œuvre de Fauste et n'apporte donc pas de nouveaux éléments utiles pour identifier le personnage : voir Garsoïan 1989, p. 370, qui mentionne encore une possible allusion conservée dans l'*Histoire du Tarōn* du pseudo-Yovhannēs.

22. Voir *supra*, note 2.

23. Arménien *hmut*, aussi « érudit, instruit ».

sorte, les frontières arméniennes et implique toute la chrétienté, comme il est démontré par cette vision apparue à deux saints d'origine différente. Ce n'est pas seulement un patriarche arménien qui meurt, mais un saint homme dont l'importance pour toute la chrétienté est constamment mise en évidence par Fauste qui, à travers un jeu subtil de déplacements et de réécriture, fait de Nersēs le champion de l'orthodoxie contre la déviance arienne des empereurs romains d'Orient au IVe siècle[24]. Toute l'œkoumène est appelée à témoin de cette grande perte pour la chrétienté qu'est la mort de Nersēs.

Après cet épisode qui les réunit, Fauste introduit deux chapitres qui nous renseignent davantage sur ces deux saints d'origine étrangère, que l'historien présente l'un après l'autre (V, 26-27) ; c'est plus particulièrement sur la figure de Šałita que je m'arrêterai[25].

Rappelons ainsi que selon le texte, après la mort de Nersēs, Šałita se rendit « dans le canton du Korduk' », à savoir la Cordyène (ou Gordyène) des sources grecques (Κορδυηνή/Γορδυηνή) et latines *(Corduena*, *Cordueni)*, zone de frontière entre le monde arménien et le monde mésopotamien[26]. Une fois établi là-bas, il convertit de nombreuses personnes, avec « ses prodiges et ses merveilles », cela jusqu'à un âge très avancé. Sa mort advint dans des circonstances miraculeuses. Le corps de celui qui avait l'habitude de marcher dans les fleuves sans que ses chaussures même soient mouillées, disparut dans « le fleuve du Korduk' » pour ne plus jamais être retrouvé, malgré tous les efforts effectués pour en dévier le cours dans l'espoir de retrouver sa dépouille. Telle avait été en effet la volonté exprimée par le saint avant son trépas.

Selon le récit de Fauste, Šałita avait passé sa vie d'anachorète au milieu d'animaux ; il était notamment entouré de vingt lions qui ne l'abandonnaient jamais et qui purent bénéficier de ses dons thaumaturgiques. Fauste relate en effet un épisode de la vie de Šałita qui reprend un topos de la littérature hagiographique grecque et latine, à savoir celui du lion à la patte blessée, guéri par une figure sainte[27]. D'après le récit de l'historien arménien, un

24. Calzolari 1997.

25. Le chapitre V, 27 porte sur saint Épiphane.

26. Sur le Korduk' (à identifier peut-être avec le Korčayk' ou une partie du Korčayk'), voir Hewsen 2001, particulièrement p. 56 et carte 50 ; voir aussi Garsoïan 1989, p. 474-475 (avec bibliographie) et Thierry & Outtier 1990, p. 715-716.

27. Comme le remarque Garsoïan 1989, p. 319 (note 3 au chap. V, 27), cette anecdote est absente de la *Vie syriaque de Šałita* éditée dans les *AMS* I, Bedjan 1890, p. 424-465), où le saint est parfois considéré comme un disciple de mar Awgin (cf. *Chronique de Séert*, I, 41, éd. Scher 1910 [Patrologia Orientalis 5/2], p. 259). Elle est en revanche

jour, un des lions de son entourage tendit sa patte blessée à Šałita. Le saint homme la guérit, après avoir craché sur la blessure et l'avoir pansée avec le foulard qu'il portait sur sa tête.

L'épisode de saint Šałita a déjà attiré l'attention des savants[28], qui ont cherché à identifier des variantes parallèles dans les sources grecques, latines et syriaques. L'antécédent le plus connu est celui offert par l'histoire d'Androclès et le lion, qui est relatée par des auteurs païens comme Aulu Gelle (deuxième moitié du IIe siècle) et Élien (175-235)[29]. Le récit arménien peut être comparé plus particulièrement à d'autres variantes conservées dans la littérature chrétienne grecque et syriaque. D'après les spécialistes qui ont étudié cette légende, on peut distinguer deux schémas caractérisant deux groupes de textes. Dans un premier groupe, le lion ne fait pas partie de l'entourage du saint, dont il ne s'approche que pour être soulagé de sa plaie. C'est seulement après avoir été guéri que le lion reste auprès du saint homme, en signe de reconnaissance, et se trouve au centre d'autres anecdotes relatées dans la suite du texte[30]. Ce schéma narratif se retrouve dans un épisode de la vie de l'anachorète Gérasime (Ve siècle), qui est conservé dans un manuscrit arménien de 1403[31] ; comme l'a remarqué N. Garsoïan, ce texte arménien reprend presque mot par mot un extrait du *Pratum spirituale* de Jean Moschos, écrit en grec au début du VIIe siècle[32]. La même variante existe aussi dans la tradition hagiographique liée à saint Sabas, et plus précisément dans la *Vie* écrite par Cyrille de Scythopolis[33] dans la seconde moitié du VIe siècle, ainsi que dans la tradition liée à Jérôme, dans un épisode qui se base probablement à son tour sur le *Pratum*

attestée dans la *Chronique de Séert*, I, 35 (éd. Scher 1910 [Patrologia Orientalis 5/2], p. 247), mais à propos d'un saint anachorète répondant au nom de Yonan d'Anbar.

28. Garsoïan 1989, p. 319 et 405 ; Bais 1997, p. 19-23.

29. Aulu Gelle, *Noctes Atticae* V, 14, et Élien, *De Natura animalium* VII, 48. Cet épisode est proche d'une variante transmise dans le corpus des contes latins circulant dans l'Antiquité tardive et au Moyen-Âge : voir Thiele 1910, p. xxiv-xxv et 154-162, cité par Bais 1997, p. 23, note 18.

30. C'est le schéma proposé par Bais 1997.

31. Voir Akinean 1924, qui considéra l'épisode relatif à Gérasime comme la source du chapitre de Fauste de Byzance sur Šałita, une hypothèse qui a été écartée par Garsoïan 1989, p. 28.

32. *Pratum spirituale* 107, éd. Hesseling 1931, p. 84-86 ; cf. Garsoïan 1989, p. 28. Les deux versions concernant Gérasimos poursuivent la narration avec l'épisode de l'âne de la laure disparu ; accusé de l'avoir dévoré, le lion dût assumer les tâches qui étaient auparavant confiées à l'âne. L'âne, qui avait été au contraire enlevé, fut ensuite retrouvé et l'innocence du lion fut prouvée : Bais 1997, p. 21-22.

33. Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Sabas* 49, éd. Schwartz 1939, p. 138-139.

spirituale[34]. C'est à Jérôme que la tradition médiévale occidentale a continué d'associer cette anecdote.

Comme il a été observé par M. Bais, la version arménienne rapportée par Fauste présente une structure différente et se rapproche davantage d'un autre texte appartenant à la tradition syriaque. Tout d'abord, on peut constater que, dans le récit arménien, le lion blessé vit déjà auprès du saint homme ; l'épisode se conclut avec la guérison de l'animal et n'a pas de suite. La même situation est au centre d'un extrait de la *Vie de Aninas/Ḥannina* (un saint anachorète et thaumaturge du Ve siècle), qui a été attribuée à Jacques de Sarug († 520/521)[35]. Il convient de rappeler qu'une troisième variante, proche des deux mentionnées jusqu'ici, est conservée chez Pline l'Ancien, qui l'associe à la Syrie[36]. Selon Bais, le texte arménien de Fauste pourrait ainsi constituer un témoin indirect très ancien, sinon le plus ancien, d'un épisode hagiographique né et diffusé en milieu syrien déjà à partir du Ier siècle apr. J.-C.[37]. D'où son importance pour le propos de cet article.

Saint Jacques de Nisibe

Dans d'autres sections de son œuvre, Fauste aime renvoyer aux figures clefs de l'hagiographie syriaque ou grecque. C'est par exemple le cas de Jacques de Nisibe. Au chapitre III, 10, après avoir donné des informations sur les premiers patriarches de l'Église naissante d'Arménie au IVe siècle (dans l'ordre, Grégoire, Aristakēs, Vrtanēs, Yusik), Fauste insère un épisode de

34. *Vita secunda* (*PL* 22, col. 193-194) et *Plerosque nimirum* (*PL* 22, col. 209-212). Sur la réception médiévale de cette anecdote de la Vie de saint Jérôme, voir Bais 1997, p. 22, note 15, sur la base de Ring 1945.

35. La *Vie syriaque* est inédite et a été résumée par Nau 1910, p. 62-64 sur la base du texte conservé dans le ms. Paris BnF syr. 235 du XIIIe siècle (cf. aussi Vööbus 1973, p. 29-30). Deux autres manuscrits de la British Library contiennent la *Vie syriaque*, à savoir les mss London BL Add. 12174, daté de 1196/7, et Add. 14645, daté de 935/6. Aux témoins manuscrits, il faut ajouter une source épigraphique syriaque conservée sur mosaïque, déjà éditée par Puech 1988 et étudiée à nouveau par Brock 2006, qui donne une différente interprétation du texte. Sur cette base, on peut supposer que Aninas était encore en vie en 493. Les témoins slavons des textes byzantins perdus ont été signalés par Ivanov 2005. Voir aussi la version de l'histoire du lion dans les *Acta Sanctorum Martii* II, p. 431-432 et dans le *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. Delehaye 1902 (1985), col. 539-544 (cités par Bais 1997, p. 22, note 13).

36. Pline l'Ancien, *Naturalis Historiae* VIII, 21, 56.

37. C'est l'hypothèse formulée par Garsoïan 1989, p. 319 (note 3 au chap. V, 27) et étayée par Bais 1997, p. 23, sur la base du parallèle identifié avec la *Vie d'Aninas/Ḥannina* (résumée par Nau 1910, p. 62-64).

l'hagiographie syriaque liée à l'évêque de Nisibe. Le premier à s'intéresser à ce chapitre a été Paul Peeters qui écrivit :

> « À côté des saints qui n'ont pas d'histoire, il y a ceux qui en ont plusieurs. Saint Jacques de Nisibe est de ce nombre. Ayant vécu à la limite extrême du monde romain, sur la frontière mouvante et disputée de la province transeuphratésienne et de la Perse, il a laissé un souvenir vénéré parmi plusieurs peuples, entre lesquels les dissensions religieuses après les conflits politiques devaient un jour élever une barrière, puis creuser un abîme. Chez les Grecs, chez les Arméniens de la Persarménie, chez les Syriens de Tur ʿAbdin, il s'est formé autour de sa mémoire différents groupes de légendes qui se sont développées sans se rejoindre. »[38]

Parmi les nombreuses légendes qui entourent l'hagiographie de ce saint, il convient de rappeler la variante transmise par Fauste, dont Peeters a fourni une analysée détaillée. Pour aller à l'essentiel et pour essayer de résumer un dossier fort complexe, rappelons qu'au sein de la multitude de formes que la légende de l'évêque de Nisibe a connues dans la tradition orientale, un rôle à part revient au chapitre de l'*Histoire* de Fauste. Dans ce chapitre, Jacques apparaît, pour la première fois, comme le découvreur de l'arche de Noé[39]. Il est intéressant de remarquer que, selon l'historien arménien, ce n'est pas vers l'« Ararat » de la tradition biblique grecque[40] que Jacques partit à la recherche de la précieuse relique, mais dans la chaîne du Qardū, à savoir dans la Cordyène (Korduk') déjà mentionnée à propos de Šałita[41]. Le texte dit en effet :

> « En ce temps-là, le grand évêque de Mcbin[42], cet admirable vieillard, infatigable dans les œuvres de la vérité, cet élu de Dieu, du nom de Jacques, surnommé le sage (arm. *zgōn*)[43] Perse, se mit en route. Il se dirigea vers les montagnes de l'Arménie, (c'est-à-dire) vers le mont Sararad, aux frontières de la principauté d'Ayrarat, dans le canton du Korduk'. [...]

38. Peeters 1920, p. 285.

39. Peeters 1920, p. 312-313, 318.

40. Par ailleurs, depuis l'époque ancienne, la localisation même du mont Ararat (assyrien *Urartu*) mentionné par le récit de la Genèse 8, 4 a fait l'objet des opinions les plus diverses : sur les différentes localisations proposées par les écrivains anciens, voir Peeters 1920, p. 323-324.

41. Voir *supra*, note 26.

42. Nisibe en arménien.

43. Sur cette épithète et ses possibles interprétations, voir Ter-Minasyan 1964. C'est sous le titre de *Zgōn* que les traductions arméniennes des œuvres d'Aphraate (IVe siècle) ont été transmises et attribuées à Jacques de Nisibe : Lafontaine 1977-1980.

> Arrivé sur place, il s'adressa à Dieu avec le plus vif désir d'obtenir la possibilité de voir l'arche de délivrance construite par Noé, qui s'était arrêtée sur cette montagne pendant le déluge. »[44]

Le texte ajoute : « Jacques obtenait de Dieu tout ce qu'il demandait. » Cette nouvelle requête ne fut pas déçue, même si elle se réalisa selon des modalités différentes de celles qui étaient attendues. En effet, suite à d'autres supplications, lors d'une vision prodigieuse apparue pendant son sommeil, un ange lui annonça qu'il lui avait apporté un morceau du bois de l'arche, que le saint homme trouva, effectivement, à son réveil.

La toponymie du texte de Fauste mérite quelques explications, en particulier les indications suivantes :

> *i lerins Hayocʻ i leaṙnn Sararaday* (v.l. *Sararatay*) *i sahmans araratean tērutʻean i gawaṙn Korduacʻ* « vers les montagnes de l'Arménie, vers le mont Sararad (v.l. *Sararat*), aux frontières de la principauté d'Ayrarat, dans le canton du Korukʻ ».

Il importe tout d'abord de remarquer que le *s-* initial du toponyme *Sararad/Sararat* (au génitif *Sararad-ay/Sararat-ay*) s'explique comme une probable méprise de la désinence *-s* d'accusatif pluriel contenue dans l'expression biblique *i lerin-s Araratay* « dans les montagnes de l'Ararat » (Gen 8, 4, cf. gr. ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ Ἀραράτ)[45].

En même temps, il faut remarquer que le toponyme (S)ararat présent dans l'extrait de Fauste ne peut pas renvoyer à l'actuel mont Ararat, que les Arméniens appelaient plutôt, à époque ancienne comme aujourd'hui, Masis. Le texte, d'ailleurs, comme il a été relevé plus haut, indique clairement que la montagne est localisée parmi les chaînes du canton du Korukʻ et non pas dans la région du Masis, plus au nord. D'autres traditions arméniennes hagiographiques tardives liées au cycle de sainte Hṙipsimē/Rhipsimé, dont le martyre se trouve à l'origine de la conversion de l'Arménie au IVe siècle[46], localisent aussi la montagne de l'arche dans la chaîne du Qardū plutôt que sur les sommets de l'Ararat/Masis actuel[47].

44. Fauste de Byzance, *Histoire de l'Arménie* III, 10.

45. Peeters 1920, p. 322 : « L'erreur de lecture a été commise par celui qui a pris le nom Ararad dans la Bible pour l'introduire dans la légende de saint Jacques. » Le toponyme apparaît sous la forme *S-ararad* également dans l'*Histoire* tardive *des vierges hripsimiennes* (voir *infra*, note 47).

46. Sur le martyre de la vierge Hṙipsimē et ses compagnes, voir Calzolari 2011b.

47. Thierry & Outtier 1990, p. 698 et 717-718. Il en va de même pour Tʻovma Arcruni, peut-être sur la base de Fauste.

À ce propos, il faut souligner, à la suite de Peeters, que l'identification de la montagne de l'arche avec les sommets des chaînes montagneuses de la Cordyène[48] s'appuie sur des traditions mésopotamiennes[49]. Cette tradition est connue de Flavius Josèphe[50] et d'Eusèbe de Césarée[51], sur la base de Bérose et d'Alexandre Polyhistor[52] ; elle est encore présupposée par la Peshitta, le targum d'Onkélos ainsi que par des écrits apocryphes tels que le *Livre des Jubilés* et la *Caverne du Trésor*[53]. C'est donc vraisemblablement sur ce fond hagiographique d'origine mésopotamienne que se base la variante de la légende transmise par Fauste. L'indication arménienne (S)ararad suppose ainsi une contamination de la tradition mésopotamienne avec la toponymie de la Septante – connue des Arméniens –, qui mentionne le nom du mont Ararat.

Le texte de Fauste contient une autre précision, à savoir la mention de la « principauté d'Ayrarat ». L'indication de cette région centrale de la Persarménie ne saurait comprendre la région méridionale du Korduk' ni être considérée comme une zone de frontière, à moins qu'on ne la considère comme une métonymie indiquant l'Arménie tout entière. Peeters expliquait sa présence comme le résultat d'une interpolation dans la tradition arménienne, due à un copiste ou à un recenseur tardif, d'autant plus qu'aucune source arménienne ancienne ne mentionne la montagne de l'arche à propos de la région de l'Ayrarat[54].

Si la géographie de cet épisode présuppose des sources mésopotamiennes, il est cependant intéressant de remarquer que, curieusement, l'épisode relaté par Fauste ne connaît pas l'un des traits principaux de la biographie de Jacques, à savoir qu'il fut le sauveur de la ville de Nisibe, un épisode que l'on trouve par exemple dans le cycle hagiographique d'Éphrem et

48. La localisation exacte serait le mont Ǧabal al-Ǧudi (turc Cudi Dağı) : Peeters 1920, p. 318-319 ; voir aussi Garsoïan 1989, p. 489, s.v. *Sararad* (avec bibliographie) ; Thierry & Outtier 1990, p. 717-718. Sur le pic central de la chaîne (Cudiziyaret tepesi) se trouvait le Couvent de l'Arche qui abritait une communauté nestorienne ; détruit par un incendie, en 766, il fut ensuite reconstruit : Peeters 1920, p. 319-320 ; Thierry & Outtier 1990, *ibid.*

49. L'association de cette montagne avec la localisation de la montagne de l'arche est témoignée aussi par des traditions coraniques et talmudiques : Thierry & Outtier 1990, p. 718.

50. Flavius Josèphe, *Antiquité juives* I, 3 ; cf. XX, ii, 2.

51. Eusèbe de Césarée, *Chronicon*, éd. Aucher 1818, I, p. 37-38 (le texte du *Chronicon* ne nous est parvenu que dans la version arménienne du grec).

52. Cités dans Peeters 1920, p. 319, note 3.

53. Peeters 1920, p. 319 ; voir aussi Fiey 1965-1968, II, p. 249-253, Fiey 1977, p. 221-223.

54. Peeters 1920, p. 326.

chez Théodoret de Cyr[55]. Ces sources syriaques ne peuvent donc pas être à l'origine de l'épisode relaté par Fauste[56].

L'épisode arménien contient d'autres détails intéressants, parmi lesquels on peut rappeler la mention de la présence de l'évêque au concile de Nicée, un fait confirmé par les listes conciliaires, et corroboré par d'autres sources[57]. On peut encore mentionner l'allusion au déplacement des reliques de Jacques à Amid, après la prise de Nisibe par les Perses, du temps de la paix de Jovien, en 363. C'est une information qui coïncide avec les données fournies par des sources latines, grecques ou syriaques, telles qu'Ammien Marcellin, Théodoret de Cyr, la *Vie de Jacques de Nisibe* (*BHO* 405-406)[58]. Spécifiquement arménienne est la couleur de l'épisode relatant la confrontation de Jacques avec le prince arménien impie Manač'ihr Ṙštuni, sur lequel nous ne nous attarderons pas[59].

Il convient en revanche de mentionner l'épisode décrivant la descente de Jacques du mont Sararad, qui constitue une reprise évidente du § 9 de la *Vie de Maštoc'*, où Koriwn compare Maštoc' apportant les lettres de l'alphabet aux Arméniens à Moïse descendant du Sinaï avec les Tables de la Loi.

Koriwn, *Vie de Maštoc'* IX :

> « Or, ce n'est pas ainsi que le grand Moïse exultait plein de joie, en descendant de la montagne du Sinaï : nous ne voulons pas dire qu'il était plus heureux, mais beaucoup moins. Car, cet homme qui avait vu Dieu descendait de la montagne en tenant dans ses bras les commandements reçus de Dieu et écrits par Dieu. Mais à cause du peuple dont le crime

55. Sources citées et commentées par PEETERS 1920, p. 295-312.

56. Il faut désormais considérer comme caduque l'hypothèse de H. H. Melk'onyan (MELK'ONYAN 1967, p. 121-124), pour qui l'extrait de Fauste dépendrait d'une ancienne version arménienne de la *Vie syriaque de mar Awgin* (manuscrit 1552 du Matenadaran, XIII^e siècle). En effet, il a été démontré depuis lors que la *Vie syriaque* est un remaniement tardif (X^e s.) ; sa version arménienne est donc postérieure à l'œuvre de Fauste : cf. GARSOÏAN 1989, p. 252, sur la base de LABOURT 1904, p. 300-315 et VÖÖBUS 1958, p. 139. Sur les parallèles entre la légende de mar Awgin et la légende de Jacques de Nisibe, voir aussi PEETERS 1920, p. 321, 339-340.

57. GELZER *et al.* 1898, p. 20-21, 64, 72, 84, 102, 126, 160, 196. Parmi les sources arméniennes, voir Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie* II, 89. Voir aussi PEETERS 1920, p. 337-339.

58. Ammien Marcellin, *Histoire* XXV, 7, 9 (éd. FONTAINE 2002, p. 197) ; Théodoret de Cyr, *Histoire philothée* I, 14 (éd. CANIVET & LEROY-MOLINGHEN 1977, p. 190-192) ; voir PEETERS 1920, p. 317 ; FIEY 1977, p. 35-36.

59. PEETERS 1920, p. 336-337 ; une autre variante de cet épisode est témoignée par Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie*, III, 7. Sur Manač'ihr, voir GARSOÏAN 1989, p. 386, s.v.

> appelait vengeance, qui tournait le dos aux Tables du Seigneur et se vautrait à terre, adorant, traître à son Dieu, une idole de métal coulée de leurs propres mains, le cœur de celui qui portait les commandements fut déchiré et brisé. Du fait que les tables furent fracassées, apparut au grand jour la tristesse de celui qui les apportait. Au contraire, ce Bienheureux-ci, pour qui est composé le présent discours, ne fut pas traité de la même façon que ce qui s'était accompli jadis : mais lui-même, avec tous les siens, empli de consolations spirituelles, supputait l'empressement de ceux qui le recevraient et, comptant sur leur joie, (contemplait) chaque étape [litt. la succession des chemins, *dasaworut'iwn čanaparhac'n*] comme porteuse de bonne nouvelle. »[60]

Fauste de Byzance, *Histoire de l'Arménie* III, 10 :

> « Or, ce n'est pas ainsi que le grand Moïse exultait d'une grande joie en descendant de la montagne du Sinaï : nous ne voulons pas dire qu'il était plus heureux, mais beaucoup moins. Car cet homme qui avait vu Dieu descendait de la montagne en tenant dans ses bras les commandements reçus de Dieu et écrits par Dieu. Mais à cause du peuple dont le crime appelait vengeance, qui tournait le dos aux Tables du Seigneur et se vautrait à terre, adorant, traître à son Dieu, une idole de métal coulée de leurs propres mains, le cœur de celui qui portait les commandements fut déchiré et brisé. Du fait que les tables furent fracassées, apparut au grand jour la tristesse de celui qui les apportait. Au contraire, ce Bienheureux-ci, pour qui est composé le présent discours, ne fut pas traité de la même façon que ce qui s'était accompli jadis : mais lui-même, avec tous les siens, empli de consolations spirituelles, supputait l'empressement de ceux qui le recevraient et, avec espoir, (contemplait) le dessein des chemins [*ditaworut'iwn zčanaparhac'*] comme porteur de bonne nouvelle. »[61]

D'après le récit de Koriwn, la révélation du « don divin » des lettres qui devaient permettre d'amener les Arméniens à Dieu fait de Maštoc' non seulement un médiateur entre Dieu et les Arméniens, mais aussi un élu. En même temps, le parallèle établi entre le patriarche d'Israël et Maštoc', élevé au rang de patriarche des Arméniens, contribue à suggérer une possible comparaison entre le peuple juif et le peuple arménien lui-même ainsi qu'à faire des Arméniens un peuple choisi. Cette représentation du

60. Traduction Mahé 2005-2007, p. 72-73.

61. Je reprends le plus possible la traduction de Mahé (*supra*), suivie pour le texte de Koriwn, pour montrer les coïncidences entre les extraits des deux historiens arméniens.

peuple arménien constitue une idée maîtresse de toute l'historiographie arménienne ancienne[62].

À la fin de l'extrait cité, Koriwn anticipe les critiques d'éventuels détracteurs qui pourraient considérer ses propos comme téméraires[63], en évoquant comme justification l'universalité de la grâce : « En effet, ni ouvertement ni en secret il ne faut dédaigner ce qui vient de Dieu ! Car sur toutes les nations nées de la terre se dispense la grâce du Dieu unique et tout-puissant. »[64] Ces mêmes mots, quelque peu modifiés, se retrouvent en guise de conclusion à la fin de l'extrait de Fauste cité plus haut : « En effet, ouvertement (ou) en secret, du seul Tout-puissant la grâce est dispensée sur toutes les nations nées de la terre. » L'extrait, ainsi raccourci, insiste uniquement sur la puissance de Dieu. L'importance de l'évêque de Nisibe est néanmoins soulignée aussitôt après ; le texte présente en effet saint Jacques comme un « homme de Dieu, [...] apôtre du Christ et ange du ciel », chargé d'apporter le bois vivificateur de l'arche parmi les hommes : « Toute la ville et les provinces avoisinantes venaient alors à sa rencontre avec une joie et une exultation immenses et sans limite. » Par un subtil jeu d'allusions, le glissement de la superposition entre Moïse et Maštoc', « osée » par Koriwn, vers la superposition entre Moïse et Jacques suggère en même temps l'idée d'une sorte d'identification possible entre Jacques et Maštoc'. Elle contribue ainsi à associer davantage la figure du saint syrien à l'histoire du christianisme arménien. Par ailleurs, comme le rappelle le texte, après avoir entamé son périple, Jacques « reçut des nouvelles du pays d'Arménie », où il décida de se rendre (c'est ici que s'insère l'épisode de Manač'ihr Ṙštuni).

L'épisode de l'arrivée de Jacques en Arménie est rapporté par d'autres branches de la tradition hagiographique, pas seulement en arménien. Un rôle missionnaire dans les régions méridionales de l'Arménie lui a parfois été attribué, comme on le verra à propos de la légende hagiographique de Maruta de Mayperqaṭ.

62. Mahé 1992 ; Calzolari, à paraître.

63. Koriwn, *Vie de Maštoc'* IX : « Que nul ne nous juge trop audacieux en pensant : "Comment donc a-t-il pu comparer et égaler un homme si humble au grand Moïse, celui qui a parlé à Dieu et a opéré des prodiges ?" – ce dont on pourrait peut-être nous blâmer » (trad. Mahé 2005-2007, p. 73).

64. Koriwn, *Vie de Maštoc'* IX : *K'anzi ew č'kay inč' i veray yaytneawk' ew cackanawk' zastuacakann xotel: K'anzi mioyn Astucoy amenazōri šnorhk' aṙ amenayn azgs erkracnac' matakararin* (les parties soulignées ont été omises dans le récit de Fauste) ; cf. Fauste, *Histoire de l'Arménie* III, 10 : *K'anzi yaytneawk' ew cackelovk', k'anzi mioyn miayn yamenazōrē aṙ amenayn azgs erkracnac' šnorhk'n matakararēin*.

On ne saurait conclure ce survol sans rappeler que la fortune rencontrée par la légende hagiographique de saint Jacques en Arménie est également attestée par l'existence d'une *Vie arménienne de saint Jacques*[65], qui est le résultat d'une œuvre de compilation de sources antérieures. Une analyse détaillée de ce « centon hétéroclite », qui reste à faire, dépasse les limites de cette étude[66]. Rappelons seulement que, dans une variante de la *Vie* (*BHO* 407) ainsi que dans l'*Histoire du Tarōn* du pseudo-Yovhannēs Mamikonian (x^e^ siècle ?)[67], l'association entre saint Jacques et l'histoire du christianisme ancien d'Arménie devient encore plus explicite. Ces sources témoignent en effet d'un processus d'arménisation du saint de Nisibe, qu'elles présentent comme le cousin de Grégoire l'Illuminateur. Cette parenté lui est attribuée également dans la notice qui lui est dédiée dans le *Synaxaire arménien*, où l'épisode de Manač'ihr Ṙštuni est également mentionné[68].

Maruta de Mayperqaṭ

Comme l'a écrit Paul Peeters, « Maroutha est une gloire authentique de l'hagiographie – gloire syrienne, que personne n'a disputée à son pays natal »[69]. Sa gloire a néanmoins dépassé les frontières du monde syriaque. Nous sommes en effet renseignés sur sa biographie par des sources grecques (Socrate, Sozomène, Théophane), arabes (Mari ibn Sulayman, Yaqut, Barhebraeus, ʿAmr ibn Mattaï)[70] et arméniennes.

Parmi les sources arméniennes, il convient de rappeler une *Vie de Maruta* (*BHO* 720) qui, d'après le colophon, fut rédigée par un certain Gagik,

65. *Vark'* II, p. 83-107. Les manuscrits arméniens qui la conservent rattachent le récit tantôt à la figure de Šałita, tantôt à la figure d'un certain Małak'ia, les deux présentés comme des disciples de saint Marugē (mar Awgin). Sur la *Vie arménienne* et ses variantes, voir Peeters 1920, p. 342-373.

66. Soulignons seulement que la *Vie* mentionne l'épisode de l'invention de l'arche. Les détails qui le séparent du récit de Fauste sont cependant trop grands pour qu'on puisse supposer une dépendance directe du récit de l'historien. La *Vie* contient également l'épisode de Manač'ihr Ṙštuni.

67. Éd. Abrahamyan 1941, p. 70.

68. Bayan 1924, p. 46-47 (7 kalotz = 15 décembre).

69. Peeters 1950, p. 85.

70. Traduction de quelques extraits dans Marcus 1932, p. 48-54. Pour une synthèse des sources mentionnant Maruta, voir Sauget 1966 et Tisserant 1928. Voir aussi, plus récemment, Fiey 1976.

au VI^e siècle (post 531)[71], sur la base d'un original syriaque perdu[72]. En 2010, Sebastian Brock a identifié un fragment de la *Vie syriaque de Maruta*, conservé dans une feuille de garde (f. 200), probablement du IX^e siècle[73], du manuscrit Sinaï syr. 24. Sur la base de l'analyse comparative du texte syriaque et du texte arménien, Brock est parvenu à la conclusion que le fragment n'appartient pas au modèle syriaque traduit en arménien. Les deux textes constituent plutôt deux développements indépendants d'un texte syriaque plus ancien sous-jacent aux deux[74]. La comparaison montre en particulier la présence, en arménien, d'un anachronisme absent du syriaque. En effet, l'arménien mentionne le roi des rois Yazdgird comme « persécuteur des chrétiens » *(halacič' [...] k'ristonēic')*[75]. Or, cette information est vraie, mais pas du temps des visites de Maruta à la cour iranienne ; le texte syriaque, en revanche, attribue correctement les persécutions à Šabuhr II et à Bahram/Wahram IV[76].

Remarquons encore que la *Vie arménienne* présente des affinités avec la *Vie grecque* (*BHG* 2265) qui a été identifiée et éditée par Jacques Noret en 1973, elle aussi probablement issue d'un milieu syriaque[77]. Selon Noret, cette *Vie* est probablement la source unique d'une autre *Vie grecque* (*BHG* 2666), conservée dans le ménologe impérial de Michel IV (1034-1041) édité par Latyšev en 1911[78].

La biographie de Maruta d'après les sources grecques et arméniennes

Comme on le sait, Maruta a vécu à cheval sur le IV^e et le V^e siècle. Il a été évêque de la ville de Mayperqaṭ (arménien *Np'rkert*, arabe *Mayyāfāriqīn*, actuellement Silvan), en Sophanène (*Mec Copk'* en arménien), une des régions arméniennes transtigritaines qui furent souvent l'objet de disputes

71. Le texte contient une allusion à l'époque du royaume de Kawad (488-531) ; si cette note n'est pas le fruit d'une interpolation tardive, elle offre un *terminus post quem* possible de la traduction.

72. Trad. anglaise : Marcus 1932, p. 55-71.

73. Brock 2010, p. 307, sur la base des caractéristiques paléographiques de l'écriture *(estrangelo)*.

74. Brock 2010, p. 310-311.

75. Marcus 1932, p. 23.

76. Brock 2010, p. 310.

77. Noret 1973, p. 77-103.

78. Noret 1973, p. 77 ; Latyšev 1911, p. 154-158.

entre la Perse et Rome[79]. Le père de Maruta avait occupé la fonction de gouverneur de la région.

Selon la *Vie grecque* et la *Vie arménienne*, Maruta était de mère arménienne. Elle s'appelait Mariam (Mariamnè en grec) et était la fille d'un seigneur *(naxarar)* d'Arménie[80]. Elle aurait vécu du temps de Jacques de Nisibe et, d'après le texte grec, elle aurait été à la base de la christianisation de la Sophanène. Toujours d'après le grec, c'est Jacques qui favorisa le mariage entre les parents de Mariamnè et qui prédit la conversion de la région, dans laquelle il avait commencé lui-même une activité d'évangélisation, bien que sans succès :

> « Or, il se fit que Jacques, le très saint évêque, arriva en ces régions ; et les parents de la jeune fille lui confièrent toute l'affaire. Et, après avoir enquêté et avoir consenti (au mariage), il leur prédit que le peuple de là-bas se convertirait par l'entremise de ce chef. »[81]

Malgré les efforts de l'évêque de Nisibe, jusque-là, la conversion de ce district s'était avérée impossible :

> « On n'y trouvait pas de foi chrétienne et la région se montrait réfractaire [...]. Jacques, celui de Nitzibée, le saint évêque, ne pouvant proclamer la parole de Dieu, suppliait Dieu, en une prière assidue, que lui soit ouverte une porte par laquelle il les mènerait à la lumière de la connaissance de Dieu. Et voici comment fut providentiellement disposée leur conversion à Dieu. »[82]

Suit le récit du mariage des futurs parents de Maruta et de la conception et de la naissance du « saint thaumaturge » (§ 4-6). Selon la *Vie grecque* (§ 3),

79. Cf. *Vie grecque*, NORET 1973, p. 80 : titre (*BHG* 2266) : Βίος [...] Μαρουθᾶ ἐπισκόπου Σοφανινῶν τῆς Ἀρμενίας, « Vie [...] de Maruta évêque des Sophanéniens/de Sophanène d'Arménie » ; § 1 (*BHG* 2265) : Κλίμα χώρας ἐστὶν Σοφανίνων λεγόμενον, κείμενον κατὰ ἀνατολὰς ἀνὰ μέσον Ἀρμενίας καὶ Περσίδος, « il est une région de campagne dite des Sophanéniens/de Sophanène, située du côté de l'Orient, entre l'Arménie et la Perse » ; § 1 (*BHG* 2266) : Χώρα τις ἔστι κατὰ ἀνατολὰς κειμένη, Ἀρμενίας τε καὶ Περσίδος μεθόριον· Σοφανινῶν καλοῦσιν αὐτήν, « Il est une région située du côté de l'Orient, entre l'Arménie et la Perse ; on l'appelle (région) des Sophanéniens/de Sophanène » ; voir aussi § 3-4 *et passim*. Cf. *Vie arménienne*, *Vark'* II, p. 31 : *ew ekeal i yašxarhn iwr i k'ałak'n Cop'ac'*, « Et étant venu dans son pays, dans la ville du Cop'k' », *et passim*. La Sophanène coïncidait plus précisément avec le *Copk' Mec'* ou « Sophène Majeure », qui était une partie du Cop'k' : HEWSEN 2001, p. 37 *et passim*.

80. *Vie grecque* 3, NORET 1973, p. 83 ; *Vie arménienne*, *Vark'* II, p. 18.

81. *Vie grecque* 4, trad. NORET 1973, p. 83.

82. *Vie grecque* 2, trad. NORET 1973, p. 81.

le vrai nom de la jeune fille était Basista ; « à cause de sa foi chrétienne », elle aurait pris le nom de Mariamnè. La *Vie grecque* précise mieux l'origine arménienne de Basista-Mariamnè, en affirmant que son père était le gouverneur du Tarōn, la province arménienne limitrophe de la région de Nisibe[83].

Curieusement, le rôle de Jacques dans la future conversion de la région est absent de l'arménien. Le texte arménien, par ailleurs, situe l'origine du père de Mariamnè non pas dans le Tarōn, mais dans la région énigmatique des *Otayec'ik'* (v.l. *Awtacik'*)[84]. L'effacement de la tradition d'une activité missionnaire de Jacques dans le sud de l'Arménie[85], pour lequel on ne peut pas exclure l'hypothèse d'une intervention secondaire, pourrait être associé au parti philogrec de l'Église arménienne qui visait à souligner le rôle évangélisateur du seul Grégoire l'Illuminateur, en minimisant l'existence et l'importance d'un courant chrétien d'origine syriaque, qui aurait touché le sud de l'Arménie[86].

Si telles sont les origines de Maruta, d'après les sources grecques et arméniennes, rappelons encore que le saint est connu pour avoir exercé un rôle de médiateur entre l'Empire byzantin et l'Empire sassanide, à l'époque de Théodose II et de Yazdgird I^er^. Il effectua au moins deux missions en Perse et, en tant que délégué de l'épiscopat de Syrie, il participa au Concile de Séleucie de 410, qui fut à la base de la réorganisation de l'Église de Perse[87]. Ses missions officielles auprès de la cour sassanide lui procurèrent bien de succès diplomatiques, dans lesquelles son savoir médical dut le favoriser plus encore que son talent diplomatique. Selon la tradition, lors de sa première mission en Perse, probablement en 399, Maruta sauva la vie du fils du roi des Perses (Bahram IV ou Yazdgird I^er^, qui lui succéda en août de cette année), qui était tourmenté par un démon ; Maruta obtint en retour du roi des rois la paix avec l'Empire byzantin et la tolérance à l'égard des chrétiens. Selon le texte arménien, Yazdgird, présenté comme un roi persécuteur (voir *supra*), aurait alors reconnu la grandeur du roi des

83. *Vie grecque* 3, NORET 1973, p. 83 et p. 97.

84. Allusion possible aux habitants de la province d'Outi (près de l'Albanie du Caucase, donc bien loin du sud de l'Arménie) ? C'est l'interprétation de MARCUS 1932, p. 46 ; cf. NORET 1973, p. 98, note 4.

85. NORET 1973, p. 100, note 3, rappelle que la tradition missionnaire de Jacques de Nisibe en Arménie a été considérée comme historique par des historiens tels que Krüger (KRÜGER 1968).

86. NORET 1973, p. 100 et note 2.

87. Sur la participation de Maruta au concile de Séleucie-Ctésiphon, voir LABOURT 1904, p. 93-94. Sur ces missions, voir également BLOCKLEY 1992, p. 48-49, 54.

chrétiens et aurait cessé ses persécutions[88]. Maruta aurait ensuite guéri le roi Yazdgird I[er] lui-même de ses maux de tête accablants, en renouvelant la bienveillance du roi à son égard. Suite à cet événement, le roi accéda à sa requête de ramener en Sophanène les dépouilles des martyrs chrétiens perses, victimes des persécutions de Šabuhr II[89]. Pour avoir accueilli un si grand nombre de reliques, la ville de Mayperqaṭ prit alors le nom de Martyropolis, « ville des martyrs ».

La version arménienne de la *Vie de Maruta* confirme le rôle de l'évêque syrien comme inventeur de reliques. Elle raconte aussi que Maruta, après avoir ramené les restes des martyrs de Perse, demanda à l'empereur Théodose II la permission de partir à la recherche d'autres reliques dans l'Empire tout entier, y compris en Arménie. Des milliers de restes auraient été alors placés à Martyropolis, dont soixante mille provenaient d'Arménie[90]. Une église fut bâtie pour l'occasion.

Or, ce rôle d'inventeur de reliques fut associé à une tradition des plus importantes de l'Église arménienne : la tradition des origines apostoliques du christianisme arménien et en particulier de la mission évangélisatrice de l'apôtre Barthélemy[91].

Maruta de Mayperqaṭ et son rôle d'inventeur de reliques dans le récit de Découverte des reliques de l'apôtre Barthélemy[92]

Selon le récit apocryphe de la *Découverte de la dépouille mortelle du saint apôtre Barthélemy* (*BHO* 159), de datation incertaine[93], c'est à l'évêque de Mayperqaṭ que revint le privilège de retrouver, dans des circonstances

88. Selon la notice du *Synaxaire arménien* consacrée à Maruta, le roi se serait converti et aurait été baptisé par l'évêque : Bayan 1930, p. 516 (25 maréri = 1[er] juin).

89. Labourt 1904.

90. *Vie arménienne*, *Vark'* II, p. 31.

91. On rappellera encore que Maruta est l'auteur d'écrits théologiques, historiques et hagiographiques. On lui a attribué en particulier le Recueil des Passions des martyrs de Perse, victimes des persécutions du roi Šabuhr II (340-379) ; cette attribution a suscité les réserves de Peeters (Peeters 1938, p. 121 ; Peeters 1950, p. 85-86) et Vööbus (Vööbus 1958, p. 212-213), mais a été acceptée sur la base de nouveaux témoignages par Ter-Petrossian et Van Esbroeck (Ter-Petrossian 1979, p. 129-130 ; Van Esbroeck 1977, p. 169-179). Dans la tradition arménienne, le nom de Maruta apparaît dans l'épopée médiévale arménienne de David Sassounc'i (*David de Sassoun*, chant III, I[re] partie), où il est associé au couvent de la Vierge-Haute du Mont Maruta, à Covasar, dans le Sassoun, une région au nord-est de Mayperqaṭ.

92. Dans ce paragraphe, je reprends des propos publiés dans Calzolari 2011a, p. 103-121.

93. Sur la datation, voir Van Esbroeck 1983, p. 191, et Calzolari 2011a, p. 115, note 37.

prodigieuses, les reliques de l'apôtre Barthélemy. Cette découverte devait fournir la preuve irréfutable que le périple missionnaire de Barthélemy avait bien conduit l'apôtre en Grande Arménie aussi, où il avait été martyrisé et enseveli.

S'il est impossible d'établir un lien textuel direct entre la *Vie arménienne de Maruta* et la *Découverte de la dépouille mortelle du saint apôtre Barthélemy*[94], on peut néanmoins remarquer que le prologue du récit d'invention commence par évoquer la mission de l'évêque syrien auprès de Yazdgird ainsi que la fondation de Martyropolis, deux thèmes de la légende de Maruta. Le texte élargit ensuite l'aire de collecte des reliques à « la Perse, l'Arménie et la Syrie ». Dans la suite du récit arménien, Maruta, une fois arrivé en Arménie, « dans la ville de Yobianos (Ourbianos ?), dans un endroit appelé Barm », découvre la dépouille de Barthélemy demeurée cachée jusque-là. L'évêque transporte alors une partie des restes à Martyropolis, prenant soin d'en laisser une partie sur place. La présence des reliques de l'apôtre en Arménie était ainsi assurée.

Le transfert par Maruta d'une partie des reliques de l'est à l'ouest constitue le trait d'union qui relie une tradition rattachant le culte de l'apôtre à la Grande Arménie historique, en Orient, à l'ancien culte de Barthélemy qui se développa plutôt en Occident, sur le *limes* byzantin. En effet, les témoignages les plus anciens associant Barthélemy à l'Arménie rattachent l'apôtre plutôt à l'Arménie occidentale, à savoir l'*Armenia Minor*, et non pas à l'Arménie historique, la Grande Arménie.

Selon des sources grecques et latines, dont la plus ancienne remonte au début du VII^e^ siècle[95], la prédication de l'apôtre serait en particulier rattachée à la ville d'Ourbanopolis – nom attesté aussi sous les formes d'Albanos, Albanopolis, Arebanos, Ourbanos, Ourbianos, Orbanos –, une ville d'identification difficile. Une source tardive, à savoir le calendrier palestino-géorgien de Jean Zosime (X^e^ siècle), a permis à Michel Van Esbroeck de proposer une identification de la ville d'Ourbanopolis avec la ville de Nicopolis, sur le *limes* oriental de l'Empire byzantin. En effet, à la date de la fête des 45 martyrs de Nicopolis, dans l'une des deux occurrences attestées dans le calendrier, le nom de la ville apparaît non pas sous la forme « Nicopolis », mais sous la forme « Ourbanopolis », ce qui permet d'établir une superposition entre les deux appellations. La ville anciennement appelée Ourbanopolis fut rebaptisée Nicopolis, « ville

94. Cela est étroitement lié aux difficultés de la datation des textes. À ce propos, voir MARCUS 1932, p. 54 et TER-PETROSSIAN 1979, p. 129.

95. *Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi praedicaverunt, orti vel obiti sunt* (de l'an 600) ; GAIFFIER 1963, p. 113.

de la victoire », à la suite du succès militaire remporté par Pompée sur Mithridate VI Eupator, roi du Pont, en 66 av. J.-C.[96].

Par ailleurs, d'autres sources étudiées par Van Esbroeck nous renseignent sur la présence d'un culte de Barthélemy sur le *limes* de l'Empire. En effet, après le partage de l'Arménie entre Rome et la Perse (fin du IVe siècle), l'empereur Théodose Ier (379-395) fonda deux villes de frontière du nom de Théodosiopolis, l'une au nord et l'autre au sud, le long de l'Euphrate. La ville du nord (l'actuelle Erzurum, anciennement appelée Karin par les Arméniens) fut fondée dans un endroit où, selon la tradition, Barthélemy avait bâti une église dédiée à la Vierge. Cette tradition est attestée par la *Narratio de rebus Armeniae*[97], § 5-9, qui rapporte comment Barthélemy, s'en allant prêcher chez les Parthes, avait baptisé dans le fleuve Euphrate « le cousin du roi des Perses », avec trois mille autres personnes ; au même endroit, il avait élevé une église dédiée à la « Très-sainte Théotokos »[98]. Près de l'église se forma un village auquel l'apôtre donna le nom de Kalê Archê. C'est là que l'empereur Théodose le Grand fonda la ville de Théodosiopolis du nord, après en avoir apprécié l'emplacement et l'eau qui s'y trouvait[99].

Selon un autre témoignage, conservé chez Théodore le Lecteur (vers 530), l'empereur Anastase (491-518) bâtit au sud du *limes,* en 508-509, une ville du nom d'Anastasiopolis (aussi Dara), qu'il plaça sous la protection de Barthélemy et dans laquelle il fit transporter les reliques de l'apôtre[100]. Lui étant apparu en rêve, Barthélemy lui avait en effet promis d'accorder sa protection à cette ville et, par conséquent, à la frontière de l'Empire. L'empereur rebâtit ensuite, sur le modèle de l'Anastasiopolis du sud, la Théodosiopolis du nord, qu'il rebaptisa également du nom d'Anastasiopolis.

L'ensemble des sources historiques mentionnées plus haut permet d'identifier une tradition du culte de Barthélemy bien enracinée dans les régions occidentales de l'Arménie[101]. Or, ces traditions s'opposent à la

96. Van Esbroeck 1983, p. 176 et 180.

97. Chronique arménienne philochalcédonienne, qui nous est parvenue uniquement en traduction grecque ; éd. Garitte 1952.

98. Van Esbroeck 1983, p. 175.

99. Pour d'autres sources arméniennes, comme Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie* III, 59, il s'agirait plutôt de Théodose II. Sur cette question, voir les considérations de Garitte 1952, p. 68-70. Sur la fondation de Théodosiopolis, voir l'étude récente de Garsoïan 2003, p. 63-72.

100. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique* II, 57 (*PG* 86, col. 212 ; Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 54/N.F. 3, p. 157). Voir aussi Van Esbroeck 1983, p. 182-183.

101. On en trouve un écho dans les collections liturgiques de l'Église arménienne aussi, tout particulièrement dans le Synaxaire.

tradition arménienne rapportée par le *Martyre* arménien *de Barthélemy* associant la prédication de l'apôtre à la Grande Arménie historique, à savoir l'Arménie orientale. Le récit arménien de la découverte des reliques de Barthélemy par Maruta constitue ainsi le maillon qui permet de faire le lien entre les deux traditions et de fonder la tradition d'une mission de l'apôtre dans la Grande Arménie historique.

Pour bien comprendre les enjeux de ce texte et de cette harmonisation des données, il convient de remarquer qu'à partir du VII^e^ siècle[102], les fondements apostoliques représentaient, pour l'Église arménienne, une sorte de protection contre les ingérences de l'Église byzantine, avec laquelle la rupture était par ailleurs consommée[103]. À cet égard, il suffit de lire et de commenter, pour conclure, un passage de l'historien Yovhannēs Drasxanakertc'i, qui fut catholicos de l'Arménie au X^e^ siècle.

*L'origine des patriarcats et la présence de reliques selon l'*Histoire *du catholicos arménien Yovhannēs Drasxanakertc'i*

Dans un passage éclairant de son *Histoire de l'Arménie*, déjà mis en évidence par M. Van Esbroeck, le catholicos Yovhannēs Drasxanakertc'i rappelle tout d'abord la tradition relative à la fondation des quatre patriarcats les plus anciens, à savoir Antioche, Alexandrie, Rome et Éphèse, qui tenaient leur légitimité et leur prestige de la prédication des quatre évangélistes, (dans l'ordre) Matthieu, Marc, Luc et Jean. Il souligne ensuite que les villes de Jérusalem et, plus tard, Constantinople étaient devenues à leur tour des sièges de rang patriarcal en raison de l'autorité acquise grâce à la présence de reliques rattachées aux origines du christianisme[104]. Fort de ce précédent illustre, Yovhannēs Drasxanakertc'i souligne le droit au rang patriarcal pour l'Église arménienne aussi, en s'appuyant sur la prédication

102. Voir VAN ESBROECK 1983, *ibid.*. Les attestations les plus anciennes se trouvent dans l'*Histoire de l'Arménie* de Moïse de Khorène, dont la date ne fait cependant pas l'unanimité (V^e^ ? ou VIII^e^ siècle ?) et chez Step'anos Siounec'i (VIII^e^ siècle) ; voir aussi VAN ESBROECK 1962, p. 426.

103. Sur l'histoire religieuse de l'Arménie à cette époque, voir GARSOÏAN 1999 ; MAHÉ 1993, p. 457-547.

104. L'historien rappelle le transfert des reliques de Jean l'évangéliste d'Éphèse à Constantinople, du temps de l'empereur Constance (337-361). Comme on le sait, ce processus de transfert de reliques à Constantinople, qui avait été amorcé au IV^e^ siècle par Constantin, se poursuivit encore sous Théodose II et Justinien. Sur la sacralisation de Constantinople par la venue de reliques, voir DAGRON 1974 ; voir aussi LIMBERIS 1994.

de Barthélemy et de Thaddée en Arménie[105]. L'historien rapporte ainsi comment, du temps du roi arménien Aršak II (*ca* 350-368), le roi et les nobles arméniens « prirent la liberté d'élever au rang de patriarche, pour notre maison de T'orgom [l'Arménie], Nersēs le Grand, présentant à juste titre comme preuve véritable les saints apôtres Barthélemy et Thaddée, qui ont été désignés par le Seigneur comme prédicateurs et évangélistes pour la race d'Aškenaz [l'Arménie] »[106]. Et Yovhannēs de conclure :

> « Leurs reliques se trouvent chez nous, et le vivant martyr Grégoire [l'Illuminateur] reçut leur trône. Ensuite, une fois qu'ils eurent accompli leur projet, le nombre total des patriarcats s'éleva à sept, ce qui est encore [le cas] et qui le sera pour l'éternité des temps. »[107]

L'historien rappelle encore que, suite à cette élévation du siège du catholicossat arménien au rang de patriarcat indépendant, l'ancienne coutume d'envoyer le catholicos arménien à Césarée[108] afin qu'il y reçoive l'ordination cessa, en raison de la comparaison des pratiques en usage auprès des autres patriarcats :

> « On ne l'envoya pas, selon la tradition antérieure, à Césarée, mais ayant abandonné la première règle, on adopta une disposition en usage pour les patriarches, à savoir un synode d'évêques [pour procéder] à l'ordination, comme [cela se faisait] à Antioche, Alexandrie, Rome, Éphèse, Constantinople et Jérusalem, afin que le Patriarcat, qui est estimé être indépendant, ne tombe pas entre les mains de certains autres. »[109]

La tradition apocryphe de la prédication de Barthélemy et Thaddée ainsi que la présence de leurs reliques en Arménie deviennent donc le fondement même de l'autocéphalie de l'Église arménienne, dont la légitimité et

105. Chez Drasxanakertc'i, le trône catholicossal est intitulé à Thaddée *et* Barthélemy. Au x^e^ siècle, la même titulature complexe, comprenant les deux apôtres réunis, se trouve également chez Xač'ik I^er^ Aršaruni, qui fut catholicos de 972 à 992 (*Livre des Lettres*, n° 93), cité par Van Esbroeck 1983, p. 174, qui confond cependant Xač'ik I^er^ Aršaruni avec son successeur Xač'ik II Anec'i, catholicos de 1058 à 1065. Van Esbroeck mentionne également le témoignage du catholicos Anania Mokac'i (943-967), sans cependant donner l'indication exacte de sa source.

106. Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire de l'Arménie*, chap. XII, p. 62-63, trad. Boisson-Chenorhokian 2004, p. 103. Ici et ailleurs, le renvoi est à l'édition parue à Jérusalem en 1867, *Patmagrut'iwn Yovhannu Kat'ołikosi*.

107. *Ibid.*, chap. XII, p. 63, trad. Boisson-Chenorhokian 2004, p. 103-104.

108. Cette coutume fut effectivement interrompue du temps du roi Pap, au moment de la consécration épiscopale du successeur de Nersēs, en 373.

109. *Ibid.*, chap. XIII, p. 67, trad. Boisson-Chenorhokian 2004, p. 107.

l'autorité se trouvent au même niveau que les sièges ecclésiastiques les plus importants d'Orient et d'Occident. On comprendra alors mieux toute l'importance de ce court texte apocryphe : en plaçant cette découverte sous le patronage d'un inventeur de reliques à l'autorité certaine, le récit d'invention devait en quelque sorte offrir le certificat de garantie aux reliques apostoliques.

Conclusion

Les cas présentés plus haut constituent des exemples éclairants de l'importance exercée par l'hagiographie syriaque sur l'Arménie chrétienne antique. Les saints syriaques, avec les légendes qui les entourent, ont non seulement influencé les sources littéraires arméniennes, qu'il s'agisse de traductions ou d'œuvres écrites directement en arménien. Ces saints ont parfois été appelés à jouer un rôle clef dans quelques-unes des étapes les plus importantes de l'histoire du christianisme arménien ancien. On ne s'étonnera pas de les voir figurer dans les synaxaires arméniens au même titre que les saints nationaux.

Bibliographie

Acta Sanctorum Martii : Jean BOLLAND (éd.), *Acta Sanctorum Martii. Tomus II*, Anvers, 1668.

Ammien Marcellin, *Histoires* : Jacques FONTAINE (éd.), *Ammien Marcellin, Histoire*, IV. *Livres XXIII-XXV*, Paris, 2002.

Chronique de Séert : Addaï SCHER *et al.* (éd. et trad.), *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, Paris, 1908 (Patrologia Orientalis 4/3), 1910 (Patrologia Orientalis 5/2), 1911 (Patrologia Orientalis 7/2), 1919 (Patrologia Orientalis 13/4).

Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Sabas* : Eduard SCHWARTZ (éd.), *Kyrillos von Skythopolis : Texte, Bemerkungen*, Leipzig, 1939 (Texte und Untersuchungen 49/2), p. 84-200.

David de Sassoun : Frédéric FEYDIT (trad.), *David de Sassoun, Épopée en vers*, Paris, 1964.

Découverte de la dépouille mortelle du saint apôtre Barthélemy (*BHO* 159) : CALZOLARI 2011a (trad.) ; LELOIR 1992, p. 528-530.

Doctrine d'Addaï (*BHO* 24) : DESREUMAUX 1993, repris dans DESREUMAUX 1997 (trad.).

Eusèbe de Césarée, *Chronicon* : Jean-Baptiste AUCHER (éd.), *Eusebii Pamphili Caesariensis episcopi Chronicon bipartitum*, I, Venise, 1818

Fauste de Byzance, *Histoire de l'Arménie* : K'erovbē PATKANEAN (éd.), *P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iwn Hayoc'*, St. Pétersbourg, 1883 (réimpr. Tiflis, 1912 ; Delmar, NY, 1983).

Jean Moschos, *Pratum spirituale* : Dirk Ch. HESSELING (éd. partielle), *Morceaux choisis du Pré Spirituel de Jean Moschos*, Paris, 1931.

Koriwn, *Vie de Maštoc'* : Jean-Pierre MAHÉ, « Koriwn, La Vie de Maštoc', traduction annotée », *Revue des études arméniennes* 30, 2005-2007, p. 59-97.

Martyre arménien de Barthélémy (*BHO* 156) : CALZOLARI 2011a (trad.) ; LELOIR 1992, p. 493-514.

Martyre arménien de Thaddée (*BHO* 1145) : CALZOLARI 2011a (trad.).

Moïse de Khorène, *Histoire de l'Arménie* : Manowk ABEŁEAN & Set' YARUT'IWNEAN (éds), *Movsēs Xorenac'i, Patmut'iwn Hayoc'*, Tiflis, 1913.

Narratio de rebus Armeniae : GARITTE 1952 (éd.).

Passion d'Atom (*BHO* 119) : GRAY 1949 (trad.).

Passion de Bardišoy (*BHO* 136) : *Vark'* I, p. 193-199 (éd.), GRAY 1949 (trad.).

Passion de Iazdbozid (*BHO* 433) : *Vark'* II, p. 124-130 (éd.).

Pseudo-Yovhannēs Mamikonian, *Histoire du Tarōn* : Ašot G. ABRAHAMYAN (éd.), *Yovhan Mamikonean, Patmut'iwn Tarōnoy*, Erevan, 1941.

Synaxaire arménien : Georges BAYAN (éd.), *Le synaxaire arménien de Ter Israël : V, Mois de kalotz*, Paris, 1924 (Patrologia Orientalis 18/1), *Le synaxaire arménien de Ter Israël : X, Mois de maréri*, Paris, 1930 (Patrologia Orientalis 21/4).

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae : Hippolyte DELEHAYE (éd.), *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris...*, Bruxelles, 1902 (réimpr. 1985).

Théodoret de Cyr, *Histoire philothée* : Pierre CANIVET & Alice LEROY-MOLINGHEN (éds), *Histoire des moines de Syrie. Théodoret de Cyr, Histoire Philothée*, I, Paris (Sources chrétiennes 34).

Vark' : *Vark' ew vkayabanut'iwnk' srboc' hatəntir k'ałealk' i čaṙəntrac'*, I-II, Venise, 1874.

Vie arménienne de Nersēs : « Patmutiwn srboyn Nersisi Part'ewi Hayoc' hayrapeti », *Sop'erk' Haykakan*, vol. 6, Venise, 1853, p. 9-115.

Vie de Jacques de Nisibe :

Vie arménienne (*BHO* 407-408) : *Vark'* II, p. 83-107 (éd.).

Vie syriaque (*BHO* 405-406) : *AMS* IV, BEDJAN 1894, p. 232-273 (éd.).

Vie de Maruta de Mayperqaṭ :

Vie arménienne (*BHO* 720) : *Vark'* II, p. 17-32 (éd.) ; MARCUS 1932 (trad.).

Vie grecque (*BHG* 2265) : NORET 1973 (éd. et trad.)

Vie grecque dans le ménologe impérial (*BHG* 2266) : Basili Latyšev (éd.), *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt*, Saint-Pétersbourg, 1911, p. 154-158.

Vie syriaque : Brock 2010 (éd. et trad.).

Vie syriaque de Šałita (*BHO* 1034) : *AMS* I, Bedjan 1890, p. 424-465 (éd.).

Xač'ik Ier Aršaruni, *Livre des Lettres* : éd. Norayr Bołarian, Jérusalem, 1994.

Yovhannēs Drasxanakertc'i, *Histoire de l'Arménie* : Patricia Boisson-Chenorhokian (trad.), *Yovhannēs Drasxanakertc'i, Histoire d'Arménie*, Louvain, 2004 (CSCO 605, Subsidia 115).

Études modernes

Akinean 1924 : Nersēs Akinean, « P'awstos Biwzandac'i ałbiwrnerēn », *Handes Amsorya* 38, p. 97-102.

Ananean 1964 : Połos Ananean, *Vark' S. Mesrop Maštoc'i*, Venise.

Ananean 1979 : Połos Ananean, *K'ristonēut'ean hetk'er Hayastani mēǰ S. Grigor Lusaworč'i k'arozut'ean aṙaǰ*, Venise (Bibliothèque d'arménologie « Bazmavep » 14).

Ananian 1961 : Paolo Ananian, « La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore », *Le Muséon* 74, p. 43-73, 319-360.

Bais 1997 : Marco Bais, « Presenza di topoi classici in pagine agiografiche armene », dans A. Valvo (éd.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, Alessandria, p. 19-30.

Blockley 1992 : R. C. Blockley, *East Roman Foreign Policy. Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius*, Leeds.

Brock 2006 : Sebastian P. Brock, « St Aninas/Mar Ḥanina and his Monastery », *Analecta Bollandiana* 124, p. 5-10.

Brock 2010 : Sebastian P. Brock, « A Fragment from a Syriac Life of Marutha of Martyropolis », *Analecta Bollandiana* 128, p. 306-311.

Calzolari 1997 : Valentina Calzolari, « De sainte Thècle à Anahit : une hypothèse d'interprétation du récit de la mort de l'empereur Valens dans les Buzandaran Patmut'iwnk' », dans N. Awde (éd.), *Armenian Perspectives (10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Études Arméniennes. SOAS, London)*, Richmond, Surrey, p. 39-49, 371-377.

Calzolari 2005 : Valentina Calzolari, « La transmission et la réception des apocryphes syriaques dans la tradition arménienne », dans M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien & F. Jullien (éds), *Les apocryphes syriaques*, Paris (Études syriaques 2), p. 169-195.

Calzolari 2011a : Valentina Calzolari, *Les apôtres Thaddée et Barthélemy. Aux origines du christianisme arménien*, Turnhout (Apocryphes 13).

Calzolari 2011b : Valentina Calzolari, « Le sang des femmes et le plan de Dieu. Réflexions à partir de l'historiographie arménienne ancienne (Ve siècle ap. J.-C.) », dans A. A. Nagy & F. Prescendi (éds), *Victimes au féminin (Actes du colloque de l'Université de Genève, 8-9 mars 2010)*, Genève (collection Équinoxe), p. 178-194.

Calzolari 2011c : Valentina Calzolari, « Mesrop (Maštoc') », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, Sonderdruck aus Band XXIV, col. 749-758.

Calzolari *à paraître* : Valentina Calzolari, « Écriture et mémoire religieuse dans l'Arménie ancienne (Ve s. ap. J.-C.) », à paraître dans P. Borgeaud & D. Barbu (éds), *De la construction d'une mémoire religieuse à l'histoire des religions*.

Cowe 1990-1991 : S. Peter Cowe, « The Two Armenian Versions of Chronicles, their Origin and Translation Technique », *Revue des études arméniennes* 22, p. 53-96.

Cox 1981 : Claude Cox, *The Armenian Translation of Deuteronomy*, Chico, CA (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 2).

DAGRON 1974 : Gilbert DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris.

DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d'Addaï*, Turnhout (Apocryphes 3).

DESREUMAUX 1997 : Alain DESREUMAUX, « Doctrine de l'apôtre Addaï », dans F. Bovon & P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, p. 1485-1525.

ESSABALIAN 1937 : Paul ESSABALIAN, *Le Diatessaron de Tatien et la première traduction des Évangiles arméniens*, Vienne.

FIEY 1965-1968 : Jean Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne : contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, I-III, Beyrouth.

FIEY 1966 : Jean Maurice FIEY, « Notes d'hagiographie syriaque », *L'Orient syrien* 11, p. 133-145.

FIEY 1976 : Jean Maurice FIEY, « Mārūtā de Martyropolis d'après Ibn al-Azraq († 1181) », *Analecta Bollandiana* 95, p. 35-45.

FIEY 1977 : Jean Maurice FIEY, *Nisibe métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, Louvain (CSCO 388, Subsidia 54).

GAIFFIER 1963 : Baudouin de GAIFFIER, « Le Breviarium apostolorum (*BHL* 652). Tradition manuscrite et œuvres apparentées », *Analecta Bollandiana* 81, p. 89-116.

GARITTE 1952 : Gérard GARITTE, *La Narratio de Rebus Armeniae*, Louvain (CSCO 132, Subsidia 4).

GARSOÏAN 1989 : Nina G. GARSOÏAN, *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, Cambridge, MA (Harvard Armenian Texts and Studies 8).

GARSOÏAN 1999 : Nina G. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain (CSCO 574, Subsidia 100).

GARSOÏAN 2003 : Nina G. GARSOÏAN, « The Foundation of Theodosiopolis-Karin », dans R. G. Hovannisian (éd.), *Armenian Karin/Erzurum*, Costa Mesa, CA (UCLA Armenian History and Culture Series. Historic Armenian Cities and Provinces 4), p. 63-72.

GELZER *et al.* 1898 : Henricus GELZER, Henricus HILGENFELD, Otto CUNTZ (éds), *Patrum Nicaenorum Nomina*, Leipzig.

GRAY 1949 : Louis H. GRAY, « Two Armenian Passions of Saints in the Sasanian Period », *Analecta Bollandiana* 67 (= *Mélanges Paul Peeters*, I), p. 361-376.

HEWSEN 2001 : Robert H. HEWSEN, *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago.

IVANOV 2005 : Sergey A. IVANOV, « The Place and Date of St. Aninas' Life and Death », *Analecta Bollandiana* 123, p. 23-28.

KRÜGER 1968 : Paul KRÜGER, « Jakob von Nisibis in syrischer und armenischer Überlieferung », *Le Muséon* 81, p. 161-179.

LABOURT 1904 : Jacques LABOURT, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris.

LAFONTAINE 1977-1980 : Guy LAFONTAINE, *La version arménienne des œuvres d'Aphraate le Syrien*, Louvain (CSCO 382-383, 405-406, 423-424, Script. arm. 7-12).

LELOIR 1992 : Louis LELOIR, *Écrits apocryphes sur les apôtres. Traduction de l'édition de Venise*, II, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 4).

LIMBERIS 1994 : Vasiliki LIMBERIS, *Divine Heiress. The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London, New York.

LYONNET 1950 : Stanislas LYONNET, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Rome (Biblica et Orientalia 13).

MAHÉ 1992 : Jean-Pierre MAHÉ, « Entre Moïse et Mahomet : réflexion sur l'historiographie arménienne », *Revue des études arméniennes* 23, p. 121-153.

MAHÉ 1993 : Jean-Pierre MAHÉ, « L'Église arménienne de 611 à 1066 », dans J.-M. Mayeur *et al.* (éds), *Histoire du christianisme*, IV, Paris, p. 457-547.

MARCUS 1932 : Ralph MARCUS, « The Armenian Life of Marutha of Maipherkat », *Harvard Theological Review* 25, p. 47-71.

MELK'ONYAN 1967 : H. H. MELK'ONYAN, « Armianskiĭ perevod 'Zhitiia Mar-Avgena' (iz istochnikov Favsta Buzanda) », *Palestinskiĭ Sbornik* 17 (80), p. 121-124.

NAU 1910 : François NAU, « Hagiographie syriaque : saint Alexis, Jean et Paul, Daniel de Galach, Hannina, Euphémie. Sahda, etc. », *Revue de l'Orient chrétien* 15, p. 53-72.

NORET 1973 : Jacques NORET, « La vie grecque ancienne de S. Maruta de Mayferqat », *Analecta Bollandiana* 91, p. 77-103.

PEETERS 1920 : Paul PEETERS, « La légende de saint Jacques de Nisibe », *Analecta Bollandiana* 38, p. 285-373.

PEETERS 1931 : Paul PEETERS, « Une légende syriaque de S. Iazdbozid », *Analecta Bollandiana* 49, p. 5-21.

PEETERS 1938 : Paul PEETERS, « La date du martyre de S. Syméon, archevêque de Séleucie-Ctésiphon », *Analecta Bollandiana* 56, p. 118-143.

PEETERS 1950 : Paul PEETERS, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 26).

PUECH 1988 : Émile PUECH, « Une inscription syriaque sur mosaïque », *Liber annuus* 38, p. 267-270.

RING 1945 : Grete RING, « St. Jerome Extracting the Thorn from the Lion's Foot », *The Art Bulletin* 27, p. 188-194.

SAUGET 1966 : Jean-Marie SAUGET, « Marūtā », dans *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, Rome, col. 1305-1309.

TER-MINASYAN 1964 (1971) : Edward TER-MINASYAN, « Zgon koč'vac grk'i hełinaki harc'ə », *Patma-banasirakan handes*, p. 257-264 (réimpr. ID., *Patma-banasirakan hetazotut'yunner*, Erevan, p. 411-424).

TER-MINASSIANTZ 1904 : Edward TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig (Texte und Untersuchungen, Neue Folge 11, 4).

TER-PETROSSIAN 1979 : Léon TER-PETROSSIAN, « L'attribution du Recueil des Passions des martyrs Perses à Maroutha de Maypherqat », *Analecta Bollandiana* 97, p. 129-130.

TER-PETROSYAN 1984 : Levon TER-PETROSYAN, « La plus ancienne traduction des Chroniques : études préliminaires », *Revue des études arméniennes* 18, p. 215-225.

TER-PETROSYAN 1985 : Levon TER-PETROSYAN, « Hay hnagoyn t'argmanut'yunneri matenašarə », dans S. Zeit'unyan, *Girk' Cnndoc'*, Erevan, p. 5-78.

THIELE 1910 : Georg THIELE, *Der lateinische Äsop des Romulus und die Prosa-Fassungen des Phädrus. Kritischer Text mit Kommentar und einleitenden Untersuchungen*, Heidelberg (réimpr. Hildesheim, Zürich, New York 1985).

THIERRY & OUTTIER 1990 : Michel THIERRY & Bernard OUTTIER, « Histoire des saintes hripsimiennes », *Syria* 67, p. 695-733.

TISSERANT 1928 : Eugène TISSERANT, « Marouta de Maypherqat (saint) », *Dictionnaire de théologie catholique* 10, Paris, col. 142-149.

VAN ESBROECK 1962 : Michel VAN ESBROECK, « Chronique arménienne », *Analecta Bollandiana* 80, p. 423-445.

VAN ESBROECK 1977 : Michel VAN ESBROECK, « Abraham le Confesseur (v^e^ siècle) traducteur des Passions des martyrs perses », *Analecta Bollandiana* 95, p. 169-179.

VAN ESBROECK 1983 : Michel VAN ESBROECK, « La naissance du culte de saint Barthélemy en Arménie », *Revue des études arméniennes* 17, p. 171-195 [repris en anglais dans Thomas J. Samuelian & Michael E. Stone (éds), *Medieval Armenian Culture*, Chico, CA, 1984 (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 6), p. 161-178].

VÖÖBUS 1954 : Arthur VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament : Manuscript Studies*, Stockholm.

VÖÖBUS 1958 : Arthur VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, I. *The origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Louvain (CSCO 184, Subsidia 14).

VÖÖBUS 1973 : Arthur VÖÖBUS, *Handschriftliche Überlieferung der Mēmrē-Dichtung des Ja'qōb von Serūg*, I. *Sammlungen : die Handschriften*, Louvain (CSCO 344, Subsidia 39).

WINKLER 1985 : Gabriele WINKLER, « An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439) », *Revue des études arméniennes* 19, p. 85-180.

Saints populaires d'Édesse

Lutz Greisiger
Université hébraïque de Jérusalem

Une ville sainte et ses fondateurs

Pendant les premiers siècles de l'ère commune, la ville d'Édesse, (re)fondation séleucide, capitale du royaume d'Osrhoène qui fut pour un temps indépendant, l'actuelle Şanlıurfa, capitale de la province éponyme au sud-est de la Turquie, fut le centre de la chrétienté de langue syriaque ; elle l'a dotée d'une langue littéraire, le syriaque classique, une forme du dialecte araméen local ; et par sa situation sur la frontière entre l'Empire romain et l'Empire parthe, puis perse, elle a constitué un pont entre les traditions et les cultures d'Occident et d'Orient. Les deux traditions syriaques, qui sont nées des grandes controverses christologiques du V^e^ siècle et se sont répandues sur des parties importantes des provinces orientales de l'Empire romain, en Syrie, en Asie Mineure et en Mésopotamie, et dans l'Empire perse jusqu'à l'Asie du Sud-Est, n'ont jamais oublié leurs origines édesséniennes.

Édesse pouvait se glorifier d'être une fondation apostolique, remontant d'après la tradition à Thomas et Addaï, et de posséder une relique puissante, le *mandylion*, un portrait de Jésus-Christ[1] qui, avec la célèbre bénédiction du Sauveur qui l'accompagnait, la lettre du Christ dont il sera question plus loin, assurait à la ville sa sécurité et la rendait pour ainsi dire imprenable. Elle présentait aussi une architecture qui était loin d'être provinciale[2]. Pour toutes ces raisons, Édesse – celle que ses habitants appelaient Orhay – obtint le statut de ville sainte aux yeux des chrétientés syriaques.

1. Dobschütz 1899, I, p. 102-196, 158-249, II, p. 29-129 ; Palmer 2009 ; Guscin 2009.
2. Cf. Baumstark 1904 ; Kirsten 1963.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 171-199.

Comme toutes les autres villes qui jouissaient dans l'Antiquité tardive d'une renommée comparable, Édesse se flattait de posséder plusieurs figures saintes qui faisaient office de pères fondateurs de l'Église locale et d'autres Églises qui se réclamèrent par la suite de l'héritage édessénien, qu'il s'agisse d'apôtres, de chefs influents de l'Église, de moines ou de clercs, ou encore de maîtres, de théologiens et d'écrivains. Selon la *Doctrine d'Addaï (Malpanuta d-Addai šliḥa)*[3], texte du IVe ou du Ve siècle qui présente un récit de fondation légendaire de la ville d'Édesse, le roi Abgar V Ukkama (4 av. l'ère commune-7 apr., 13-50)[4] envoya en l'an 31 une délégation de dignitaires en mission diplomatique en Palestine, où ils rencontrèrent Jésus Christ et furent les témoins des miracles qu'il accomplissait. Impressionné par le rapport qu'ils lui firent à leur retour et espérant être guéri d'une maladie dont il souffrait, le roi envoya son secrétaire Ḥannan porter une lettre à Jésus, pour l'inviter à s'installer dans sa ville. Celui-ci déclina l'offre et resta à Jérusalem pour accomplir son ministère du salut, mais il bénit la ville d'Édesse et promit de lui envoyer un de ses disciples pour prêcher l'évangile dans la ville. Après la crucifixion et la résurrection, l'apôtre Thomas envoya Addaï[5], souvent identifié avec Thaddée[6] (l'un des soixante-douze), qui guérit Abgar et le convertit, lui, sa famille, son entourage, ainsi que la population de la ville, posant par cet acte les fondations de l'Église d'Édesse. La *Doctrine d'Addaï* raconte aussi la légende liée à la relique la plus vénérée de la ville dont la renommée se répandit dans le monde entier, le portrait du Christ, que le secrétaire du roi, Ḥannan, aurait peint sur un morceau de tissu pour le présenter à Abgar. Une version plus ancienne de cette histoire, qui consiste essentiellement en un échange épistolaire qu'auraient eu Abgar et Jésus, est déjà transmise par Eusèbe de Césarée (*ca* 260-339/340), dans son *Histoire ecclésiastique*, où celui-ci prétend avoir eu accès à ces documents dans les archives de la ville d'Édesse[7]. La bénédiction que Jésus prononça sur la ville, avec la promesse que jamais aucun ennemi ne pourrait s'y introduire, fut brandie devant les portes de la ville chaque fois qu'Édesse se trouvait menacée d'être capturée ; à une date plus tardive, elle fut gravée comme une inscription sur les portes de la ville, non seulement à Édesse mais également dans d'autres villes de la

3. *Doctrine d'Addaï.* On trouvera un état récent et complet de la bibliographie sur ce texte dans RAMELLI 2009.

4. FIEY 2004, p. 21-22 (*SS* 13).

5. FIEY 2004, p. 28-29 (*SS* 29).

6. Cette identification est attestée pour la première fois par Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique* I, 13.

7. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* I, 13.

région ; elle semble même avoir été utilisée comme une amulette par de simples particuliers[8].

Le récit de la *Doctrine d'Addaï* attribue à Édesse des liens étroits avec Jérusalem, liens qui se trouvent renforcés par l'insertion dans ce texte d'une version particulière de la *Légende de la découverte de la vraie Croix*, qui est généralement associée à la reine Hélène, la mère de Constantin le Grand (306-337)[9]. Le récit syriaque inséré dans la *Doctrine d'Addaï,* sans fondement historique aucun, raconte au contraire comment une *Inventio Crucis* antérieure avait d'abord eu lieu grâce à une dénommée Protonice, par ailleurs inconnue, femme de l'empereur Claude (41-54) ; c'est Addaï qui en aurait rapporté la nouvelle au roi Abgar, en même temps qu'il évangélisait la ville[10]. Même si les personnages qui apparaissent dans la légende de Protonice ne sont en aucune manière liés à Édesse, l'histoire en elle-même l'est ; il en résulte que les chrétiens de la ville avaient eu connaissance du lieu où se trouvait la relique la plus sacrée de la chrétienté plusieurs siècles avant sa découverte par Hélène selon la tradition la plus répandue.

Ces liens étroits avec la Ville sainte sont loin d'être imaginés ou soutenus par les seuls Édesséniens comme on pourrait s'y attendre : la célèbre pèlerine galicienne Égérie (Aetheria) écrivait dans les années 380 : « il n'est pas de chrétien, parmi ceux qui sont venus aux lieux saints, c'est-à-dire à Jérusalem, qui ne se rende [à Édesse] pour prier. »[11]

Successeurs apostoliques

C'est Égérie aussi qui atteste du culte d'un autre saint à Édesse. Quand elle visita la ville, un des sites qui lui furent montrés par l'évêque local est le martyrion de l'apôtre Thomas lui-même[12] ; Éphrem le Syrien (*ca* 306-373) avait chanté la puissance miraculeuse de ses reliques dans une de ses hymnes[13]. Curieusement Égérie, alors qu'elle fait abondamment référence à la correspondance entre le roi Abgar et Jésus, ne mentionne

8. Segal 1970, p. 73-77 ; Drijvers 1990, p. 389-390 ; Chevallier-Caseau 2009.
9. Sur la vénération dont fait l'objet Hélène dans la tradition syriaque, voir Fiey 2004, p. 91-92 (*SS* 188).
10. *Doctrine d'Addaï*, éd. Phillips 1876, p. ,-ه ; trad. Howard 1981, p. 21-35 ; trad. Desreumaux 1993, p. 65-73. Voir aussi Borgehammar 1991, p. 73-73 ; Drijvers 1992, p. 143-164 ; Fiey 2004, p. 155 (*SS* 355).
11. Égérie, *Itinéraire* 17, 2, éd. et trad. Maraval 2002, p. 198-199.
12. Égérie, *Itinéraire* 17, 1, éd. et trad. Maraval 2002, p. 196-199.
13. Éphrem, *Carmina Nisibena* 42, Beck 1963, II, p. 37 (éd.), 29 (trad.).

absolument pas Addaï. On y a vu l'indice qu'à l'origine Thomas avait pu être considéré comme l'apôtre d'Édesse[14]. Les *Actes de Thomas* en syriaque[15], vraisemblablement composés dans la ville durant la première moitié du IIIe siècle[16], racontent la mission de l'apôtre en Inde et son martyre dans ce pays[17] ; ils nous renseignent sur la translation des reliques du saint jusqu'en Mésopotamie, ou plus précisément à Édesse même, comme en témoignent l'hymne d'Éphrem le Syrien et le journal d'Égérie[18]. La *Chronique d'Édesse* nous informe par ailleurs qu'en 441 on fit don d'un coffret précieux en argent pour y conserver les reliques de saint Thomas[19]. À l'instar de ces témoignages qui attestent de la grande popularité de Thomas à Édesse, un autre apocryphe syriaque, l'*Évangile de l'Enfance du pseudo-Thomas*[20], ainsi que deux textes conservés uniquement en copte, le célèbre *Évangile de Thomas* et le *Livre de Thomas l'Athlète*[21] pourraient également avoir été à l'origine rédigés à Édesse même ou en relation étroite avec la chrétienté édessénienne[22]. Encore au VIe siècle, on entend parler d'une grande foire annuelle, organisée à Édesse en l'honneur de l'apôtre Thomas, qui attirait des foules importantes venues de très loin[23].

Selon la *Doctrina*, l'apôtre Addaï, lorsqu'il sentit l'approche de ses derniers jours, nomma Aggaï évêque de la communauté. Le récit raconte ensuite qu'Aggaï (qui par la suite fut compté parmi les soixante-douze apôtres, comme son prédécesseur), tisserand en soie et fournisseur des habits royaux de par son métier, subit le martyre sous le règne d'un des

14. Segal 1970, p. 66.

15. *Actes de Thomas*. Sur les différentes versions (langues, contenu, forme) voir aussi Santos Otero 1990, p. 408-414.

16. Bremmer 2001.

17. Bosch 2001 ; Tubach 2002. Selon Origène (185-*ca* 254) cité par Eusèbe, Thomas aurait plutôt été envoyé en Parthie : Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* III, 1, 1. Il pourrait s'agir en réalité de l'« Édesse des Parthes » ou d'autres appellations similaires auxquelles nous ferons référence dans les pages qui suivent.

18. Égérie, *Itinéraire* 17, 1, éd. et trad. Maraval 2002, p. 198-199 : « Son corps entier a été déposé là-bas, à Édesse. »

19. *Chronique d'Édesse* 38, Hallier 1892, p. 149 (éd.), 103 (trad.) (cf. p. 8) ; Guidi 1903, p. 7 (éd.), 7 (trad.).

20. *Évangile de l'Enfance du pseudo-Thomas*. Pour une vue d'ensemble des versions dans d'autres langues et un état de la recherche sur ce texte voir Cullmann 1990, p. 349-359, et l'introduction à la nouvelle édition du texte grec dans Burke 2010.

21. *Évangile selon Thomas* et *Livre de Thomas l'Athlète*. Voir aussi Blatz 1990 ; Schencke 1990.

22. Sellew 2001 ; Piovanelli 2010.

23. Grégoire de Tours, *À la gloire des martyrs* 32, éd. Krusch 1885, p. 57-58 ; trad. van Dam 1988, p. 52. Voir aussi Monneret de Villard 1951.

successeurs infidèles d'Abgar, après avoir refusé d'exercer ses fonctions antérieures et insisté pour s'en tenir aux responsabilités que lui imposait sa charge épiscopale[24]. D'après des traditions plus tardives, Addaï, Aggaï et Mari prêchèrent l'évangile dans tout l'Orient, jusqu'aux confins de l'Inde, et Addaï et Aggaï ne moururent qu'à leur retour dans la ville[25] ; quant à Mari, un disciple d'Addaï et d'Aggaï, considéré lui aussi comme l'un des soixante-douze, il en vint à être considéré comme l'apôtre de Babylone[26]. Ainsi les figures légendaires de Addaï, Aggaï et Mari, si elles sont étroitement liées à la ville d'Édesse, finirent par être vénérées comme les saints pères fondateurs de l'Église de l'Est. L'*Anaphore (qurbana) d'Addaï et Mari*, une des plus anciennes prières eucharistiques en usage, est encore la plus répandue dans l'Église de l'Est et dans les autres Églises de la tradition syro-orientale[27].

Chefs de l'Église

Il est naturel que les chefs de l'Église revendiquent de manière privilégiée un statut de sainteté. D'une part ils exercent souvent une influence durable sur la vie culturelle et spirituelle de leur communauté et sur la représentation qu'elle se fait d'elle-même ; d'autre part, en tant que théologiens, les hommes d'Église ont toujours intérêt à renforcer leur propre autorité auprès de leurs ouailles, en se prévalant de la réputation de leurs prédécesseurs. Ce sont par ailleurs les membres d'une élite qui ont un accès privilégié aux moyens politiques et socioculturels ainsi qu'aux moyens de communication qui permettent de créer, de maintenir et d'imposer la sainteté. Alors que les Vies des Pères fondateurs, Addaï, Aggaï et Mari, sont enveloppées de légende, sans qu'il soit possible de savoir si ces personnages ont réellement existé, des figures saintes bien « réelles » ont tôt fait d'apparaître sur scène dans l'histoire de l'Église d'Édesse, telle qu'elle est rapportée par ses scribes.

Les deux figures historiques les plus remarquables de l'histoire ancienne de l'Église édessénienne, qui sont des figures saintes représentatives à la fois de deux types d'autorité et de deux périodes historiques différents, sont sans aucun doute le théologien et maître Éphrem (Aprem *ca* 306-373),

24. *Doctrine d'Addaï*, PHILLIPS 1876, p. ܐ–ܒ, 39-50 ; trad. DESREUMAUX 1993, p. 101-116. Voir aussi FIEY 2004, p. 29-30 (*SS* 32).

25. Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* II, 2-3, éd. et trad. ABBELOOS & LAMY 1877, III, col. 14-16.

26. *Actes de mar Mari*. Voir aussi JULLIEN C. & JULLIEN F. 2003 ; FIEY 2004, p. 133-134 (*SS* 289).

27. Voir PUTHUR 2004.

dit le « le Syrien », et la figure très influente de l'évêque Rabbula (412-435/436), ardent défenseur de l'orthodoxie (ou du moins de sa version syro-occidentale). La vie et l'œuvre de l'une et l'autre figure sont plutôt bien documentées par les sources historiques et ont été étudiées en détail par les historiens modernes[28] ; elles ont aussi donné lieu, à l'époque ancienne, à la rédaction de Vies de saints, compositions biographiques littéraires écrites par des admirateurs pieux et fidèles.

Éphrem, s'il résida la majeure partie de sa vie à Nisibe (l'actuelle Nuṣaybin au sud-est de la Turquie), où il enseigna dans la célèbre école de la ville, passa ses dix dernières années à Édesse. Après que l'empereur Jovien eut livré Nisibe à la Perse sassanide en 363, l'école dut être relogée, avec son personnel, à Édesse, où elle fut connue auprès de ses contemporains comme l'École des Perses et continua à exercer une influence sur la vie spirituelle et intellectuelle de la chrétienté de langue syriaque[29]. La *Vie d'Éphrem*, qui date probablement du milieu du VI^e^ siècle[30] et fut ensuite traduite dans plusieurs autres langues, donne une image tout à fait légendaire, sans grande valeur historique, mais toute de même assez significative de la vénération dont le saint fut l'objet à Édesse et au-delà.

Alors que les Syriaques occidentaux et orientaux commémorent Éphrem comme l'un de leurs pères fondateurs, l'évêque Rabbula d'Édesse se tient à la croisée des chemins entre les traditions syro-orthodoxe (« jacobite », « monophysite ») et syro-orientale (« nestorienne », Église de l'Est) : s'étant fait le défenseur de la première Église, il n'est devenu une figure sainte de référence que parmi les fidèles de cette dernière[31]. Jacques Baradée, qui fut à l'origine de l'Église syro-orthodoxe (appelée « jacobite » d'après son nom) fut lui aussi, bien que seulement de nom, évêque d'Édesse (543-578)[32]. Par ailleurs, dans son répertoire des *Saints syriaques*, Jean Maurice Fiey dénombre une longue liste de saints et d'évêques édesséniens[33], parmi lesquels on trouve, en dehors d'Éphrem et de Rabbula, d'autres Pères de l'Église et d'autres maîtres d'Édesse ayant accédé au rang de saints dans les églises syriaques, tout particulièrement Jacques d'Édesse (*ca* 633-708),

28. Den Biesen 2011 ; Doran 2006, p. 65-108.

29. Becker 2008.

30. *Vie d'Éphrem*. Voir Brock 1992, p. 16-17.

31. *Vie de Rabbula*. Voir Fiey 2004, p. 159-160 (*SS* 363).

32. Fiey 2004, p. 106-107 (*SS* 222).

33. Fiey 2004, p. 17 (*SS* 6), 28 (*SS* 26), 48 (*SS* 77), 48-49 (*SS* 78 : Barsamya ; voir *infra*), 55 (*SS* 88), 60 (*SS* 99), 61 (*SS* 102), 66 (*SS* 116), 80 (*SS* 162), 98-99 (*SS* 204), 104 (*SS* 217), 123-124 (*SS* 255), 148 (*SS* 337), 159 (*SS* 362), 163 (*SS* 371), 174 (*SS* 409), 175 (*SS* 411), 190 (*SS* 451).

grand commentateur de la Bible, juriste, auteur d'une célèbre chronique et traducteur[34].

Saints populaires

À côté de ces saints élitaires, dont les autorités ecclésiastiques locales pouvaient se réclamer pour asseoir leur rang et leur autorité, il y avait une autre catégorie de saints. Le récit de leur vie et de leurs exploits était manifestement adressé à un auditoire laïc, essentiellement constitué de simples citadins, puisque ces récits présentaient les protagonistes comme des gens simples et laïcs comme eux. Ces histoires populaires donnaient à leurs auditeurs la possibilité d'accéder, en principe, à la dignité accordée à ces personnalités vénérables et exemplaires, alors même qu'ils n'avaient accès ni aux plus hauts rangs de l'autorité ni à la source de leur capital culturel et symbolique. Par comparaison avec la grande majorité des récits du même genre qui ont été produits dans le monde chrétien tardo-antique, on peut déceler dans les textes édesséniens une particularité notable : certains étaient destinés à un auditoire constitué des membres de l'Église, mais aussi à des composantes non-chrétiennes de la population.

L'Homme de Dieu, « Alexis »

Un de ces saints populaires liés à la ville d'Édesse est une figure légendaire, connue dans l'ancienne tradition syriaque non pas sous son nom mais sous la simple dénomination d'« Homme de Dieu » (*gabra d-allaha).* Son histoire était très répandue, puisqu'elle traversa les frontières jusque dans l'Occident méditerranéen ; une Vie grecque existe[35] ainsi qu'une tradition médiévale latine, qui a utilisé le récit en le combinant avec le récit très similaire d'Alexis (Alexius) de Rome[36].

L'histoire de l'Homme de Dieu se démarque de la tradition hagiographique de la chrétienté syriaque par son caractère tout à fait réaliste. Elle s'abstient de décrire des actions surhumaines généralement assignées au héros de ce genre d'histoires ou de prétendre qu'un quelconque événement miraculeux

34. Fiey 2004, p. 107 (*SS* 223) ; Haar Romeny 2008.

35. La Vie grecque est éditée par Rösler 1933 et traduite par Doran 2006, p. 35-38.

36. Doran 2006, p. 3-5. Pour une vue d'ensemble sur les versions latines et les nombreuses versions en langue vernaculaire dans l'Occident médiéval, voir les Archives de littérature du Moyen Âge : <http://www.arlima.net/ad/alexis_saint.html>. Voir aussi l'*Office melkite de saint Alexis*, dans *Histoire de l'Homme de Dieu*, Amiaud 1889, p. حت–ه (éd.), 18-24 (trad.).

a pu avoir lieu pendant sa sainte vie[37] – à l'exception de sa mystérieuse disparition sur laquelle nous reviendrons.

On rapporte qu'il était l'enfant longtemps désiré d'un couple aisé de la noblesse urbaine de Rome. Le jeune homme ne montre pourtant aucune disposition pour devenir un digne représentant de la classe favorisée dans laquelle il a été élevé, causant par là un souci croissant à ses parents : il traite les esclaves de la famille avec un respect et une gentillesse déplacés, il garde le regard baissé et éconduit les belles jeunes esclaves que ses parents ne cessent de lui présenter afin de l'initier aux exigences de la conduite virile qui convient à son statut social. Quand finalement ils lui trouvent une fiancée et que la date du somptueux mariage approche, il s'enfuit et embarque à bord du premier bateau venu pour commencer la vie d'humilité, de chasteté et de dévotion à laquelle il pense être appelé depuis longtemps[38].

Le bateau l'emmène en Syrie, où il choisit de s'installer à Édesse, parmi les classes les plus basses de la société urbaine, les pauvres et les indigents. À partir de là, il mène la vie d'un mendiant étranger, en dissimulant son identité véritable. Il passe ses journées à jeûner dans l'église, surpassant même les pauvres dans les souffrances qu'il s'inflige, et ce n'est que le soir, lorsqu'il prend son poste à l'entrée de l'église, qu'il demande l'aumône aux fidèles. S'abstenant de pratiques ascétiques excessives, il se nourrit d'un peu de pain et de légumes qu'il s'achète avec les sous qu'on lui a donnés ; mais s'il lui reste un peu d'argent, il le distribue aux plus nécessiteux que lui. Il passe ses nuits dans la prière continuelle, debout les bras tendus, formant une croix avec son corps. À la prière du matin, avant le lever du soleil, il est le premier à entrer dans l'église, dissimulant ainsi son humilité profonde et pieuse afin de ne pas être vénéré comme le héros ascétique qu'il est en réalité. D'après sa Vie, sa pauvreté était si absolue et ses habits si loqueteux que même son esclave, que l'on avait envoyé à sa recherche et que ses investigations avaient amené un jour auprès de l'évêque Rabbula d'Édesse, ne reconnut pas son maître lorsqu'il le croisa à l'entrée de l'église[39].

Après plusieurs années, le gardien de l'église (*paramonara*, παραμονάριος) repère les pratiques nocturnes de l'Homme de Dieu et vient le presser de questions sur son identité et sur son lieu d'origine. À cet endroit du récit, la traduction d'Arthur Amiaud, l'éditeur du texte, rend de manière

37. Drijvers 1996, p. 238 ; Doran 2006, p. xviii.

38. *Histoire de l'Homme de Dieu*, Amiaud 1889, p. ܠ–ܐ (éd.), 1-4 (trad.) ; trad. Doran 2006, p. 17-20.

39. *Histoire de l'Homme de Dieu*, Amiaud 1889, p. ܐ–ܒ, 4-6 ; trad. Doran 2006, p. 20-21.

très expressive la réaction de l'Homme de Dieu, ou du moins la manière dont l'a interprétée l'auteur : « Pourquoi m'adresses-tu ces questions, toi ? Interroge ceux qui sont devant toi, et tu apprendras d'eux qui je suis et d'où je suis. Car je suis un d'entre eux. »[40] L'Homme de Dieu rejette violemment l'idée de se révéler à des personnes qui appartiennent à des classes plus élevées que la sienne – ce qui aurait inévitablement pour effet de lui faire réintégrer leur société. Il insiste pour rester un misérable paria aux marges de cette société, un être humain dépouillé, dépourvu des possessions et des honneurs de ce monde. Sa dignité relève seulement de Dieu. Et pourtant, le gardien finit par lui extorquer des réponses, à la condition expresse qu'il taise ce qu'il aura appris en toutes circonstances. Tout en veillant au bien-être du saint incognito, et profondément impressionné par ses exploits, il commence à observer une vie strictement austère et devient lui-même un modèle de dévotion[41].

Un jour l'Homme de Dieu tombe malade ; il refuse que l'on prenne soin de lui dans la maison de son admirateur fortuné, mais accepte d'être hospitalisé dans l'hospice des étrangers. Un peu plus tard, alors que le portier s'est absenté de la ville pour des obligations professionnelles, l'Homme de Dieu meurt et il est aussitôt enterré au cimetière des étrangers. En apprenant la nouvelle à son retour, le gardien de l'église informe l'évêque Rabbula qu'un saint est mort à l'insu de ses congénères et obtient que le corps soit exhumé et qu'on lui rende les honneurs funèbres qui lui sont dus. Lorsque les fossoyeurs lui montrent le lieu de sépulture, le corps du saint a disparu et on ne trouve que les haillons dont il était habituellement vêtu. Même après sa mort, l'Homme de Dieu a su réchapper aux vaines gloires de ce bas monde[42].

L'Homme de Dieu est donc un paradigme de la sainteté qui peut naître même dans les couches les plus humbles et les plus méprisées de la société. C'est la leçon que Rabbula lui-même tire de la Vie du saint ; le récit raconte comment, à partir de ce moment, l'évêque consacra tous ses efforts à la prise en charge des étrangers et des pauvres, en utilisant les ressources liées à sa charge pour accomplir de bonnes œuvres au lieu de faire bâtir des édifices prestigieux en ville ou de pourvoir les églises en mobilier précieux. Ainsi, le pauvre peut devenir un modèle, même pour les plus

40. *Histoire de l'Homme de Dieu*, trad. Amiaud 1889, p. 6. Voir aussi la traduction de Doran 2006, p. 22 : « Hey, why are you interrogating me about these things man? Ask those around you. From them you can learn who I am and where I'm from, for I am one of them. »

41. *Histoire de l'Homme de Dieu*, Amiaud 1889, p. ܠ–ܡ, 6-7 ; trad. Doran 2006, p. 22-23.

42. *Histoire de l'Homme de Dieu*, Amiaud 1889, p. ܡ–ܢ, 7-9 ; trad. Doran 2006, p. 23-25.

hautes autorités qui apprennent de lui la manière dont on peut traiter les êtres humains avec respect, « car qui sait, dit Rabbula, s'il n'y en a pas beaucoup comme ce saint, recherchant l'humilité, grands par eux-mêmes aux yeux de Dieu, et ignorés des hommes à cause de leur humilité ? »[43]. Pourtant, l'Homme de Dieu ne donne pas seulement l'exemple du mépris de tout bien matériel : il dédaigne aussi expressément le capital symbolique qui est si inégalement réparti entre les différentes catégories sociales, rejette les honneurs dus à son rang social d'origine, jusqu'à sa propre personnalité, et refuse par ailleurs toute reconnaissance de ses exploits religieux. On peut donc se demander si c'est à dessein que l'auteur lui-même fait preuve d'autant de retenue dans l'utilisation des citations bibliques au cours de son récit[44], un exercice que seuls les clercs et les moines, qui ont le privilège de l'éducation, maîtrisaient pleinement. Comme l'Homme de Dieu est dit avoir refusé, depuis ses années d'école à Rome, l'« arrogance du savoir » – « arrogance of knowledge » pour reprendre la traduction de Robert Doran[45] –, l'auteur lui-même a pu vouloir s'abstenir de faire étalage de son érudition. Une partie au moins de l'auditoire devait être constituée de cette classe de gens humbles et dépourvus que l'Homme de Dieu avait volontairement rejoints[46].

43. *Histoire de l'Homme de Dieu*, Amiaud 1889, p. ܒ, 9 ; trad. Doran 2006, p. 24 ; pour les parallèles entre la *Vie de Rabbula* et l'*Histoire de l'Homme de Dieu*, voir Drijvers 1996, p. 239-241.

44. Cette remarque vaut pour le récit lui-même et non pour le long prologue : Doran 2006, p. 11-12. Pourrait-ce être une indication que le prologue est une addition postérieure ?

45. *Histoire de l'Homme de Dieu*, Amiaud 1889, p. ܐ, 3 ; trad. Doran 2006, p. 18 ; Amiaud qui traduit ici l'expression syriaque ܣܟܠܬܢܘܬܐ ܕܡܚܟܡܬܐ par « poursuite opiniâtre d'une grande science », semble n'avoir pas compris le sens du texte. Drijvers 1996, p. 235, paraphrase le passage en ces termes : « he [...] did not pay any attention to mundane knowledge and instead devoted himself very seriously to the study of more lasting divine things » ; il observe ainsi un contraste entre la vanité de l'éducation profane et le sens d'une véritable éducation religieuse. Dans certains cas, celle-ci peut toutefois servir l'orgueil de la classe privilégiée, au même titre que celle-là. L'auteur devait donc sans doute avoir en tête les différentes motivations qui poussent à acquérir du savoir et les différents usages qui peuvent être faits de ce savoir.

46. Drijvers 1996 a montré de manière convaincante que le caractère populaire de ce récit (en même temps que celui de la *Vie de Rabbula*, un peu postérieure) servait le parti monophysite à Édesse dans sa lutte de pouvoir contre la faction nestorienne menée par le successeur de Rabbula, dénommé Ḥiba (437-457) ; voir Rammelt 2008. On peut toutefois assumer que le récit circulait déjà avant que l'on s'en serve avec une visée ecclésiologique et politique. L'évêque Rabbula, le « héros » du parti monophysite, devait, selon notre récit, être « converti » par l'exemple de l'Homme de Dieu avant de pouvoir mener son ministère avec une conduite austère et charitable.

Une suite à l'histoire originale, qui n'est conservée que dans quelques manuscrits tardifs[47], donne un tour radicalement différent à la légende. D'après ce texte, l'Homme de Dieu ne meurt pas à Édesse mais quitte la ville où il a perdu son anonymat. Il s'embarque pour Tarse afin de reprendre son mode de vie là-bas, quand le bateau, mené par une tempête miraculeuse, le ramène au contraire dans sa patrie d'origine. À son arrivée, il comprend aussitôt que c'est la volonté divine qui l'a ramené vers sa famille qu'il avait laissée dans un profond chagrin. En rencontrant son père et sa suite, bien qu'il ne soit pas reconnu, il est emmené dans sa maison et se nourrit des restes de la table du maître de maison. Gardant l'incognito, il accepte avec indulgence les mauvais traitements et les outrages de ses anciens esclaves. Ces défavorisés, qui n'étaient pas sans ressembler à ceux qu'il avait autrefois choisis pour compagnons, agissent maintenant comme ses pires ennemis, menés par une force aussi hostile que Satan lui-même. Après plusieurs années, il faut un *deus ex machina* pour résoudre l'affaire : une voix divine se fait entendre dans l'église au moment où l'archevêque Innocent, les empereurs, les sénateurs et toute la population de la ville sont rassemblés pour la messe ; elle les informe qu'un saint méconnu vit parmi eux depuis de longues années et qu'on peut le trouver dans la maison d'Euphémianus (le père qui était resté jusque-là anonyme). Une dévotion frénétique s'empare alors des Romains ; les pieux empereurs s'en vont en procession avec une grande croix jusqu'à la maison d'Euphémianus pour rendre hommage au saint homme. Ils le trouvent dans un état de très grande faiblesse, incapable de se lever de sa couche ou même de parler et se refusant à donner le papier qu'il tient dans la main. Lorsqu'enfin on parvient à le lui arracher, on lit devant toute l'assemblée frappée d'admiration et d'effroi l'autobiographie qu'elle contient. Les parents de l'Homme de Dieu, et même sa fiancée d'autrefois, qui était restée célibataire, entrent en scène, couverts de larmes et pleurant sur leur triste sort. Des flots de pèlerins se déversent dans la maison et beaucoup de ceux qui parviennent à toucher le saint corps, que l'on a assis sur une couche somptueuse, sont guéris de toutes sortes de maladies et d'infirmités[48].

Les membres de la haute société romaine, qui dans l'histoire originale étaient profondément corrompus et arrogants, sont désormais présentés comme confits de piété et de respect profond pour leurs congénères défavorisés. Les richesses dont ils disposent ne servent à rien d'autre qu'à glorifier Dieu et ses saints. Les parents de l'Homme de Dieu et sa fiancée,

47. Sur les manuscrits, voir AMIAUD 1889, p. I-XXVII et les remarques de DORAN 2006, p. 16.

48. Pour cette autre version, voir *Histoire de l'Homme de Dieu*, éd. et trad. AMIAUD 1889, p. ܡ–ܚ, 10-17 ; trad. DORAN 2006, p. 27-34 : « Expanded Syriac version ».

qu'il a profondément blessés au nom de ses idéaux, sont les objets de la compassion de l'auteur. Le lecteur ne peut que se demander comment les exploits de l'Homme de Dieu – son refus de la richesse dans laquelle il est né, son reniement de la haute société romaine, l'abandon de sa famille et de sa fiancée –, comment tout ce comportement « antisocial » dans la première partie de l'histoire peut se justifier, quand ce monde dont il s'est détourné est en réalité irréprochable.

À la lecture de ces deux récits très contrastés – l'un qui prône une philosophie radicale de la pauvreté et affirme qu'un mode de vie en adéquation avec cet idéal implique l'abandon de la société (romaine) pour devenir un pauvre étranger (à Édesse), l'autre qui dépeint de manière idyllique une société (romaine) profondément pieuse et juste, qui mérite de recevoir la bénédiction d'un saint sur son sol –, il faut toutefois prendre conscience d'un détail qui pourrait facilement passer inaperçu. La première histoire, où la ville de Rome n'est pas présentée sous son meilleur jour, désigne la ville qu'a choisie le saint pour y résider comme « la ville des Parthes, qu'on appelle Orhai »[49]. On retrouvera plusieurs fois des désignations de ce genre, et il n'est pas impossible qu'il faille y voir un ressentiment contre la domination romaine, sous laquelle le peuple d'Osrhoène avait vécu depuis que leur État avait perdu sa souveraineté et était devenue une province en 214. Il est bien évident qu'une opposition à cette domination aurait trouvé à s'exprimer dans une identification ouverte avec l'ennemi séculaire de Rome sur la scène internationale, l'Empire parthe/arsacide[50]. Par contraste, le deuxième récit, imprégné du sentiment de « Rhomaiophilê », peut sans doute être considéré comme la réattribution ou plutôt la réappropriation par la ville de Rome (ou Constantinople) d'un saint originellement édessénien[51].

49. *Histoire de l'Homme de Dieu*, AMIAUD, p. ١ (ܣܝܪܐ ܕܓܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܓܒܪܐ), p. 4 (trad.) ; trad. DORAN 2006, p. 20.

50. En général les Édesséniens eurent tendance à s'identifier avec la Parthie : ils choisissaient son camp dans ses luttes de pouvoir avec l'Empire romain, les hauts fonctionnaires d'Osrhoène portaient des titres iraniens, le costume habituel des citoyens suivait la mode parthe ; voir SEGAL 1970, p. 31. On pourrait objecter, puisque l'élément parthe était si présent dans l'histoire et la culture d'Édesse, que l'épithète « ville des Parthes » était trop commun pour contenir une charge polémique aux oreilles des auditeurs. Toutefois, comme d'autres exemples développés plus loin vont dans le même sens, il semble que les Édesséniens avaient l'habitude de se rappeler leur « passé parthe » chaque fois que leur ressentiment présent envers la domination romaine était en jeu.

51. Des parallèles frappants existent entre l'*Histoire de l'Homme de Dieu* et l'*Histoire de Paul de Qenṭos et Jean d'Édesse*, où Paul est présenté comme un évêque qui quitte son pays d'origine, l'Italie, et s'installe comme un étranger anonyme parmi les pauvres

Sophie et sa fille Euphémie

Sophie, la mère d'Euphémie, est une autre figure légendaire aux caractéristiques locales édesséniennes prononcées. Cette dernière est le personnage principal d'un roman d'aventures extraordinaire qui trahit très clairement le penchant de l'auteur pour le légendaire. L'histoire, dont la mise par écrit remonte là encore au v^e^ siècle[52], raconte qu'il y avait à Édesse, parmi les légions romaines qui avaient été postées là pour défendre la ville de la menace d'une invasion des Huns en 396, une unité de troupes auxiliaires de Goths[53]. Un de ces Goths était cantonné dans la maison d'une veuve pieuse, Sophie, et de sa fille unique, Euphémie. C'est en vain que la mère tenta de cacher au soldat sa fille vierge, car dès qu'il l'eut aperçue, il commença à la courtiser. Après avoir longtemps supplié et imploré la mère, qui ne voulait pas l'entendre, il finit par faire un serment sur le sarcophage des Trois confesseurs[54], en jurant qu'il n'était pas marié et en faisant la promesse qu'il se conduirait bien à l'égard de la jeune fille. Lorsque son unité dut quitter la ville après quelque temps, il emmena Euphémie avec lui mais, au lieu de l'épouser, il en fit son esclave. Pire encore, de retour à la maison, il s'avéra que le Goth était déjà marié et qu'il avait des enfants.

Loin de chez elle et sans la protection de sa commune natale, Euphémie était désormais l'objet des persécutions et des mauvais traitements de la femme jalouse du Goth. Quand elle accoucha d'un enfant de lui, la maîtresse de maison le tua par empoisonnement. En retour, Euphémie donna ensuite à la meurtrière une tasse avec une potion qu'elle avait rendue mortelle grâce au pouvoir de ses prières ferventes, et sa persécutrice mourut. La coupable fut bien évidemment très rapidement appréhendée et jusqu'au jour de son exécution, elle fut emprisonnée dans la tombe où se trouvait le corps de sa maîtresse. Alors qu'elle commençait à prier Dieu en implorant son aide au nom de Šmona, Gurya et Ḥabib, elle fut prise soudain d'un sommeil profond et se retrouva, à son réveil, dans le martyrion des Trois confesseurs, à l'extérieur des portes de sa ville natale. Šmona lui-même lui apparut dans une vision pour l'informer des raisons du miracle : le parjure du Goth sur la tombe des saints s'était retourné contre lui et Euphémie avait été sauvée.

d'Édesse (« une ville des Parthes ») ; il y gagne sa vie comme un travailleur journalier et, malgré sa propre pauvreté, il vient au secours des miséreux de la ville. On trouve là encore dans la tradition textuelle une version occidentale en grec : ARNESON *et al.* 2010 ; voir aussi SMITH 2009, p. 121-125.

52. Pour la datation, voir BURKITT 1913, p. 57-60.

53. Pour la fiabilité des détails historiques du récit, voir *ibid.*

54. Voir *infra*, les chapitres sur Šmona, Gurya et Ḥabib.

Un peu plus tard, la Providence voulut que la même unité du Goth fût détachée à Édesse une seconde fois. Confronté à Euphémie qui était revenue miraculeusement, il confessa publiquement tous ses crimes et en reçut le juste châtiment : il fut décapité[55].

La popularité que cette légende pieuse, sans doute grâce à son caractère divertissant, lui valut d'être très largement répandue ; il en existe plusieurs traductions grecques et latines[56]. Si toutefois on la considère plus précisément dans son contexte édessénien, on ne peut manquer d'y reconnaître, en plus de son air « petit-bourgeois »[57], un sentiment antiromain comparable à celui que l'on observe dans la version originale de l'histoire de l'Homme de Dieu, qui se conjugue ici avec une certaine dose de xénophobie[58] : le soldat barbare au service de l'armée romaine étrangère est une menace pour le mode de vie vertueux et dévot des femmes chrétiennes. En leur cédant on est mené à la misère et la perdition. Restez chez vous, jeunes femmes, semble dire l'auteur à toutes les vierges d'Édesse, conservez les bonnes manières de vos compatriotes, obéissez à votre mère, elle sait ce qui est le mieux pour vous et surtout ne vous encanaillez pas avec les occupants étrangers !

Martyrs

Les martyrs constituent une catégorie de saints à eux seuls. Ce n'est pas par des miracles, des exploits ascétiques extraordinaires, ou tout simplement par un mode de vie exemplaire que le martyr (μάρτυς) porte témoignage (μαρτύριον) de sa foi et du pouvoir de celle-ci. Son témoignage consiste à supporter une souffrance démesurée, généralement infligée au martyr par des ennemis de sa religion. Dans cet acte de résistance inébranlable et inconditionnel face à la tentative de l'oppresseur de le faire renoncer à sa foi et apostasier, il devient, par procuration, le défenseur de la vérité et le champion de l'engagement religieux des auditeurs. Les Actes de martyrs et les genres narratifs qui leur sont liés, transmis par écrit ou

55. *Histoire de Sophie et sa fille Euphémie*.

56. Voir CHIESA 1991.

57. Voir cependant ASHBROOK HARVEY 1996, p. 36-41, pour qui la mère (veuve) et la fille (vierge) représenteraient des pauvres de la ville, les modèles des éléments les plus faibles et les plus vulnérables de la classe inférieure, qui trouvent leur seul soutien et leur seule source de pouvoir auprès des Trois confesseurs, les saints des pauvres.

58. Sur les mésaventures que les habitants d'Édesse eurent à subir de la part des mercenaires goths stationnés dans leur ville en 505-506, voir Pseudo-Josué le Stylite, *Chronique* 93-96, WRIGHT 1882, p. 85-88 (éd.), p. 71-73 (trad.).

oralement, servent de véhicule à une propagande religieuse, destinée non seulement, en interne, à encourager l'engagement des fidèles, mais aussi, extérieurement, à renforcer l'esprit communautaire, en désignant l'autre comme l'ennemi de la foi ou, plus simplement, comme une force du mal. Au vu de l'histoire des persécutions subie par l'Église primitive au sein de l'Empire romain, il est naturel que dans les histoires de ses martyrs, l'autre, l'oppresseur et le persécuteur, soit communément présenté comme un représentant de l'ancienne religion païenne. À Édesse, les choses sont un peu différentes.

Šarbel et Barsamya

Šarbel, qui d'après ses Actes remporta la couronne du martyre en l'an 104-105 ou 112[59], était le grand prêtre du culte païen local ; alors qu'il officiait lors de la célébration de la « grande fête » *(ʿeda rabba)* de la ville d'Édesse, Barsamya, l'évêque de la petite communauté chrétienne locale, s'approcha de lui sur les gradins du « grand autel » *(ʿelata rabbta)* pour le convaincre d'arrêter de célébrer le rite idolâtre et l'attirer dans la foi chrétienne. Dans un long dialogue, l'évêque enseigne à son interlocuteur certains éléments de base de la doctrine chrétienne et le trouve prêt à reconnaître la vérité. Néanmoins Šarbel n'est pas convaincu que lui, justement le chef des idolâtres, puisse trouver grâce aux yeux du Seigneur, et Barsamya doit user de tout son art de persuasion pour lever ses doutes[60].

Peu de temps après, Šarbel vient en effet à l'église accompagné de sa sœur Babaï. Il est tard dans la nuit, mais une grande foule s'est rassemblée pour assister à son baptême, dont une bonne partie est constituée de non-chrétiens, parmi lesquels se trouvent des membres de l'aristocratie urbaine. Le prosélyte ne manque pas l'occasion d'implorer le pardon de tous ceux qu'il a dévoyés depuis si longtemps et les invite à se repentir. Beaucoup de personnes présentes, parmi lesquels des aristocrates, se laissent convaincre et reçoivent le baptême[61].

Lorsque le juge Lysanias (LWSNYʾ) entend parler de ces événements, il fait comparaître Šarbel devant son tribunal et lui fait de violents reproches. Dans le long dialogue qui s'ensuit, Lysanias tente de convaincre Šarbel de revenir à ses fonctions antérieures ; il veut surtout qu'il offre un sacrifice aux empereurs, conformément à un décret de Trajan (98-117), qui vient d'être promulgué. Inutile de dire que le néophyte refuse catégoriquement,

59. *Actes de Šarbel*, CURETON 1864, p. ٥٨, 41. Voir NÖLDEKE 1901, p. 14.

60. *Actes de Šarbel*, CURETON 1864, p. ٥٨–٦٠ (éd.), 41-44 (trad.).

61. *Actes de Šarbel*, CURETON 1864, p. ٦٠–٦٥, 44-45.

en affirmant que tout culte aux créatures est un péché contre le créateur et qu'il n'y a pas d'autre roi que le Christ, à qui seul ses actes d'adoration et de soumission sont destinés. Quand Lysanias le menace de torture et de mort, Šarbel répond que la seule sentence qu'il craint encore est celle de Dieu au jugement dernier. On fait subir au coupable récalcitrant diverses tortures, avant de l'emprisonner dans un lieu appelé le « puits sombre » *(guba ḥešuka)*[62].

Après plusieurs jours d'emprisonnement, les interrogatoires et les tortures reprennent, mais jamais au cours des supplices de toute sorte qui alternent avec des débats entre le juge et le coupable, ce dernier ne défaille ni ne perd son éloquence. On rivalise de raffinement dans les arguments pour le faire plier, ainsi que dans les méthodes de torture, toutes plus abominables et sanglantes les unes que les autres, jusqu'à ce qu'enfin la condamnation à mort soit prononcée : Šarbel est scié en deux, dans le sens de la longueur, et juste avant de mourir, il est décapité. Avant qu'il meure, ses tortionnaires l'autorisent à prier devant une assistance nombreuse de fidèles et de spectateurs[63].

Lorsque la sentence a été exécutée, une des personnes dans l'assistance, la sœur du martyr, Babaï, s'avance et recueille dans sa jupe le sang qui s'écoule du corps de son frère. Le juge, aussitôt informé, fait arrêter et exécuter Babaï sur-le-champ[64].

D'après les *Actes de Barsamya*, l'évêque est arrêté juste après l'exécution du prêtre païen dont il a si glorieusement sauvé l'âme (en même temps que celles de tous ceux qui l'avaient suivi). Lorsque la nouvelle de l'arrestation de l'évêque est connue, une vague de solidarité s'empare de la population chrétienne qui réclame à grands cris de subir le martyre elle aussi. Le juge, appelé ici Lysinas (LYSYNS), ordonne que les noms des manifestants soient enregistrés, mais en vain : la foule qui s'est assemblée devant le tribunal est trop importante[65].

Pour se donner le temps de reprendre la situation en main, le juge ordonne que Barsamya soit emprisonné. Ce n'est qu'après plusieurs jours que Lysinas fait comparaître le prisonnier devant lui, au petit matin, pour le passer en jugement. Inculpé de prosélytisme, Barsamya répond que s'il n'avait pas convaincu Šarbel de désobéir au décret de Trajan ordonnant de sacrifier au culte impérial, il aurait eu à répondre de la damnation du grand

62. *Actes de Šarbel*, CURETON 1864, p. ܡܕ–ܟܐ, 45-48.

63. *Actes de Šarbel*, CURETON 1864, p. ܟܐ–ܟܗ, 48-60.

64. *Actes de Šarbel*, CURETON 1864, p. ܟܗ, 60-61.

65. *Actes de Barsamya*, éd. et trad. CURETON 1864, p. ܟܘ–ܡܕ, 63-64.

prêtre devant le tribunal divin. Par conséquent, en acceptant le baptême, Šarbel n'a fait que suivre la parole de Dieu, et non celle de Barsamya[66].

Comme son prédécesseur, l'évêque demeure inébranlable et refuse de sacrifier aux idoles. À nouveau, l'auteur ne laisse aucun doute sur le fait que c'est le culte impérial qui est en jeu ; Barsamya ne rejette pas seulement le culte idolâtre mais, en même temps, la revendication des souverains terrestres d'un pouvoir qui selon lui n'appartient qu'à Dieu seul. Alors que le juge commence à menacer Barsamya de le soumettre à la torture, un nouveau décret arrive de Rome, dans lequel l'empereur ordonne de laisser désormais les chrétiens en paix. En conséquence, l'évêque est relâché et acclamé avec enthousiasme par la foule comme un « confesseur persécuté » *(mawdyana rdipa)*[67].

Šarbel et sa sœur Babaï (généralement commémorés et vénérés ensemble[68]) ainsi que Barsamya appartiennent évidemment aux couches supérieures de la société édessénienne. On a depuis longtemps observé que les personnages avec des noms théophores païens, comme ʿAwida, Ḥapsai, Barkalba[69], et surtout Barsamya, liés aux familles nobles établies depuis longtemps dans la ville, jouent un rôle important – qu'ils fassent partie des premiers habitants d'Édesse à se convertir à la nouvelle religion ou qu'ils soient les plus ardents défenseurs du martyr Šarbel contre ses persécuteurs – à la fois dans la *Doctrine d'Addaï*, les *Actes de Šarbel* et les *Actes de Barsamya*[70], ces mêmes noms apparaissant aussi dans des inscriptions sur les célèbres portraits en mosaïque de la région[71]. Ces aristocrates *(rešane)*, qui sont membres de l'élite laïque et non ecclésiastique, ont certainement dû s'identifier à des figures comme Šarbel et Barsamya. Ils ont aussi dû se souvenir de la religion de leurs ancêtres avec une certaine fierté et de la nostalgie : ce ne sont pas les païens locaux qui sont présentés comme les persécuteurs des chrétiens dans les deux textes ; la violence vient des autorités romaines étrangères – et de leurs hommes de main sur place, les *šarrire* – au nom d'une idolâtrie d'un genre très particulier, le culte des

66. *Actes de Barsamya*, CURETON 1864, p. ٣٥٣–٣٥٤, 65-66.

67. *Actes de Barsamya*, CURETON 1864, p. ٣٥٤–٣٦٠, 66-71.

68. GREISIGER 2009, p. 76, 83-85.

69. Les noms païens le plus aisément identifiables sont ceux de Bar-Kalba, « Fils du Chien » (c'est-à-dire le dieu Nergal), et Bar-Samya, « Fils du Rouge » (c'est-à-dire l'étoile rouge, qui est la planète Mars, là encore Nergal).

70. *Doctrine d'Addaï*, PHILLIPS, p. ٤٤, 17-18 ; trad. DESREUMAUX, p. 75-76 ; *Actes de Šarbel*, CURETON 1864, p. ٣٥٣, 45 ; *Actes de Barsamya*, CURETON 1864, p. ٣٥٢, 63.

71. SEGAL 1970, p. 82 ; BROCK 1992, p. 228 ; DORAN 2006, p. XVII-XVIII ; WOOD 2010, p. 93-94.

empereurs romains eux-mêmes. À l'inverse, le culte local est présenté sous un jour neutre, presque amical.

Bien plus, la profusion de détails pour décrire la religion païenne à Édesse, à savoir les cultes de Bēl et de Nabū et la « grande fête » du 8 Nisān, les images décorées des divinités rassemblées devant le « grand autel », et l'oracle des dieux que Šarbel communique au peuple[72], contribue de manière frappante à donner une image vivante et réaliste d'une variante locale de la religion babylonienne tardive, avec ses dieux principaux, Marduk/Bēl et son fils Nabū, et sa fête d'*Akītu* (célébrée chaque année du 1er au 12 Nisannu). C'est pourquoi les *Actes de Šarbel* constituent aussi l'un des principaux témoignages littéraires qui nous renseignent sur la religion préchrétienne à Édesse[73]. C'est ce même réalisme qui rend vraisemblable l'hypothèse que cette religion était encore pratiquée à l'époque de la rédaction des Actes, que la plupart des savants datent de la fin du IVe siècle[74] ; comme cette religion ne fait pas l'objet de polémique, il est probable qu'une partie du public auquel étaient destinés ces Actes était en fait des membres de cette religion.

Les *Actes de Šarbel* ajoutent au récit principal un curieux petit appendice romain, sans lien apparent, si ce n'est chronologique, avec ce qui précède, puisque Šarbel y est dit avoir subi le martyre durant l'épiscopat de [Fa]bi[a]nus, évêque de Rome (236-250). Le texte raconte ensuite qu'à la même époque, à Rome, une agitation populaire eut lieu, causée par l'inflation et la famine que les manifestants imputaient à la présence dans la ville de « trop d'étrangers ». Pour complaire à la demande de la foule, le préteur ordonne que tous les non-Romains soient expulsés. Ceux qui sont visés par le décret réclament, puisqu'ils sont contraints de quitter maison, travail et commerce, de pouvoir emporter avec eux les restes de leurs morts. On le leur concède, et les « étrangers » commencent alors à exhumer les ossements des apôtres Pierre *(Šemʿon Kepha)* et de Paul. Comme les autres habitants veulent les empêcher de poursuivre cette action scandaleuse, on leur répond, à leur grande consternation, que « leurs » saints vénérables sont en réalité des « étrangers » eux aussi, Pierre étant originaire de Bethsaida en Galilée et Paul de Tarse en Cilicie. À contrecœur, les Romains « de souche » doivent laisser partir les « étrangers » avec les reliques de leurs apôtres bien-aimés. Les expulsés eurent à peine quitté la

72. *Actes de Šarbel*, CURETON 1864, p. ܚܕ–ܟܐ, 41-42.

73. Pour les renseignements que l'on peut tirer des actes de martyrs locaux sur la religion païenne à Édesse, voir l'analyse détaillée dans GREISIGER 2005.

74. DUVAL 1889, p. 57 ; NÖLDEKE 1901, p. 16, 19-20 ; DUVAL 1907, p. 115, 117 ; SEGAL 1970, p. 82-86.

ville, qu'il y eut un terrible tremblement de terre et une violente tempête. Les habitants horrifiés supplièrent les « étrangers » qu'ils avaient chassés de revenir et de rapporter les reliques des apôtres dans la ville. À leur retour, les catastrophes s'arrêtèrent dans l'instant et la nature se calma. La population de la ville fut profondément impressionnée par ce miracle, et non seulement elle cessa son hostilité envers les étrangers, mais des juifs et des païens en nombre enjoignirent l'évêque Fabianus de les baptiser, puisqu'ils reconnaissaient désormais eux aussi – de même que leurs coreligionnaires dans toute l'Italie quand ils apprirent la nouvelle – la puissance du Christ et la vérité du dogme chrétien[75].

Ce portrait peu flatteur de la chrétienté de Rome, présentée comme oublieuse de ses racines orientales, arrogante et hostile envers ceux qui possèdent les traditions authentiques, se comprend bien une fois replacé dans le contexte d'Édesse, qui là encore est appelée « Édesse des Parthes » (*Edessa d-Partwaye*)[76]. Un des compagnons de Barsamya lors de sa mission auprès de Šarbel, un prêtre, porte même le nom parthe de Tiridate *(TYRDT)*. Le paganisme romain est présenté comme bien pire que le culte édessénien, et le christianisme de Rome d'une valeur moindre que le christianisme oriental des origines, à tel point que les habitants d'Édesse eux-mêmes semblent avoir préféré une affiliation à l'ancien Empire parthe païen plutôt que de reconnaître la suzeraineté romaine.

Il faut encore dire un mot de l'anachronisme qui concerne le culte « des empereurs » qui sont mentionnés à plusieurs reprises dans nos textes ; cette phrase fait manifestement référence à la situation politique à l'époque de la tétrarchie (293-324), qui ne débuta qu'un siècle et demi après Trajan, durant le règne duquel les événements sont censés avoir lieu, et au moins cinquante années après Fabianus. Cependant l'époque « des empereurs », juste avant que l'Empire romain ne devienne chrétien, était assurément encore dans toutes les mémoires au moment où ces Actes de martyrs furent mis par écrit. Selon la *Doctrine d'Addaï* et d'autres traditions respectables, le christianisme avait pris racine à Édesse des siècles plus tôt, au temps des apôtres, et Rome, même si elle se présentait comme un centre christianisé – quoique de trop fraîche date –, continuait à être perçue comme la puissance occupante. Dans les réserves récurrentes à propos de la *romanitas* énoncées dans les *Actes de Šarbel* et de *Barsamya*, mais aussi dans l'*Histoire de l'Homme de Dieu* et dans les Actes de Trois confesseurs, dont il sera question dans la suite, on peut reconnaître un présage de la résistance syrienne contre les tentatives impériales d'imposer de force une norme

75. *Actes de Šarbel*, Cureton 1864, p. ܟܥ–ܟܫ, 61-62.

76. *Actes de Šarbel*, Cureton 1864, p. ܡܚ, 41.

religieuse et l'annonce de l'émergence des Églises autonomes nestorienne et monophysite qui s'ensuivit dans le courant du Ve siècle.

Šmona, Gurya et Ḥabib

À la différence de Šarbel et Barsamya, qui étaient des représentants de classe supérieure laïque, les Trois confesseurs *(mawdyane)*, Šmona, Gurya et Ḥabib sont des figures dans lesquels les humbles et les pauvres pouvaient se reconnaître. Leurs Actes[77] datent approximativement de la même période que ceux de leurs prédécesseurs, dans les dernières décennies du IVe siècle[78]. Ils auraient reçu la couronne du martyre en 296 ou 299, c'est-à-dire, d'après le texte, durant la persécution de l'empereur Dioclétien (284-305) qui débuta en 303[79] !

Gurya était du village de Sargai Qeṭma, et Šmona, son compagnon, de Ganada. C'est là, selon les Actes, qu'ils furent dénoncés comme promoteurs de la foi chrétienne et chefs des communautés rurales qui se trouvaient dans le voisinage d'Édesse ; ils furent donc emprisonnés avec un grand nombre de leurs coreligionnaires. L'*hegemon* Mysianus (MWSYNWS) – on reconnaît aisément dans ce nom une autre variante de celui du juge Lysanias ou Lysinas des *Actes de Šarbel* et des *Actes de Barsamya* – les fait comparaître devant lui et leur donne le choix de se soumettre à la volonté de l'empereur et d'offrir un sacrifice à Zeus ou d'être mis à mort. Ils refusent et sont renvoyés en prison avec les autres chrétiens[80].

Quelques jours plus tard, Dioclétien fait venir Mysianus auprès de lui à Antioche et lui donne des instructions précises sur la manière dont il faut traiter les chrétiens résistants. À son retour, l'*hegemon* fait venir à nouveau Šmona et Gurya et leur décrit avec force détails les tortures auxquelles ils doivent s'attendre s'ils ne veulent pas coopérer. Dans les dialogues qui s'ensuivent entre les coupables et le juge, on fait l'éloge du pouvoir rédempteur du martyre comme voie d'accès à la vie éternelle, tandis que l'idolâtrie est fermement condamnée, en même temps qu'est mise en avant l'inanité des tribunaux terrestres face au jugement dernier qui revient à Dieu. À cause de leur refus d'entendre raison, Šmona et Gurya sont soumis à des tortures épouvantables, qui sont là encore décrites en détail. Ils sont ensuite incarcérés dans le « puits sombre », où ils restent

77. *Actes de Šmona et Gurya* ; *Actes de Ḥabib*.

78. Pour la datation voir les références citées *supra*, note 74.

79. *Actes de Šmona et Gurya*, éd. et trad. BURKITT 1913, p. ܟ, 90. Voir aussi NÖLDEKE 1901, p. 14-15.

80. *Actes de Šmona et Gurya*, BURKITT 1913, p. ܐ–ܒ, 91-94.

pendant trois mois sans nourriture ni boisson. Ils sont finalement ramenés devant l'*hegemon* qui essaie de les entraîner dans le péché idolâtre en leur faisant des promesses. Comme ils refusent à nouveau, on recommence à les torturer. Le lendemain, le procès de Šmona et Gurya reprend avec de longs dialogues entre les confesseurs et le juge, en vain[81].

Le juge finit par prononcer la condamnation à mort. Les martyrs sont emmenés de nuit hors de la ville, afin d'éviter, dit le texte, d'attirer l'attention des habitants. Après une prière finale, les deux compagnons, agenouillés face à l'Orient sont décapités[82].

Aux premières lueurs de l'aube, sur le chemin du retour, les bourreaux se retrouvent face à la foule qui recherche Šmona et Gurya. Après avoir trouvé le lieu de l'exécution, ils oignent les corps des martyrs de myrrhe et d'autres parfums, leur mettent des habits propres, récoltent la poussière trempée de sang, et tout en chantant des psaumes, ramènent les morts dans la ville en procession triomphale[83].

Quelque temps après, d'après ses *Actes*, Ḥabib, un diacre du village de Tel-Ṣhe, fit acte de résistance contre l'édit sacrificiel qui venait d'être promulgué par l'empereur Licinius (308-324). Il s'acquittait de son ministère en clandestinité dans les églises des alentours d'Édesse et encourageait les fidèles à rester inébranlables dans l'oppression[84].

Les activités subversives de Ḥabib sont alors dénoncées aux autorités. L'*hegemon*, appelé ici Lysanias[85] comme dans les *Actes de Šarbel*, envoie aussitôt une demande à l'empereur Licinius pour savoir comment traiter les chrétiens qui refusent de faire le sacrifice. Le décret impérial n'avait pas mis au clair cette question, se contentant d'ordonner le sacrifice ; bien plus, d'après certaines rumeurs, le tétrarque d'Occident, Constantin le Grand (tétrarque de 306-324 ; empereur unique de 324-337) aurait embrassé le christianisme et ne ferait pas non plus de sacrifice[86]. Licinius lui répond simplement que ceux qui refusent de se soumettre à son ordre doivent être brûlés sur le bûcher[87].

81. *Actes de Šmona et Gurya*, Burkitt 1913, p. ܡ–ܠ, 101-105.
82. *Actes de Šmona et Gurya*, Burkitt 1913, p. ܢ–ܟ, 105-107.
83. *Actes de Šmona et Gurya*, Burkitt 1913, p. ܟ–ܨ, 107-108.
84. *Actes de Ḥabib*, éd. et trad. Burkitt 1913, p. ܐ–ܒ, 112-113.
85. *Actes de Ḥabib*, Burkitt 1913, p. ܐ, 113.
86. Sur ces rumeurs, voir Nöldeke 1901, p. 15.
87. *Actes de Ḥabib*, Burkitt 1913, p. ܐ–ܒ, 113.

On va chercher Ḥabib et, comme il demeure introuvable, ses parents et ses voisins sont arrêtés à sa place. Quand il entend cela, le diacre décide de se livrer lui-même aux autorités judiciaires ; ce qui est significatif c'est qu'il ne fait pas cela par sollicitude pour sa famille et ses amis, mais par crainte de risquer le salut de son âme, s'il n'accepte pas le martyre avec joie[88].

Après avoir préparé son corps à subir la torture – il ne nous est pas dit comment –, il se livre au commandant de la garde. Quand le procès commence, on retrouve tous les topoi de cette littérature : l'abomination de l'idolâtrie, le tribunal terrestre contre le châtiment éternel, la promesse du salut à travers le martyre, le pouvoir éphémère de ce monde contre le pouvoir éternel des cieux, et tout cela entrecoupé des descriptions détaillées des différentes tortures[89].

Ḥabib finit par être emmené à l'extérieur de la ville, accompagné d'une grande foule de fidèles, et meurt sur le bûcher. Les chrétiens oignent ensuite son corps, le revêtent d'habits précieux, prélèvent une partie du bois carbonisé, et tout en chantant et en priant, enterrent le corps du martyr dans la tombe de Šmona et Gurya, à l'endroit où ceux-ci avaient été mis à mort, sur la colline appelée Bet Alah-Qiqla[90].

Šmona, Gurya et Ḥabib appartiennent tous à un groupe social spécifique qui ne fait pas partie de l'élite ecclésiastique, même si l'un d'eux appartient à un ordre inférieur du clergé ; ils ne sont pas particulièrement pauvres, que cette pauvreté soit de naissance ou choisie, mais ils n'ont pas non plus l'aisance des membres de l'ancienne aristocratie ; ce sont des représentants d'un groupe marginal de simples habitants des campagnes, coupés des avantages économiques et du prestige social d'une vie urbaine. Leurs histoires les présentent comme faisant partie d'une paysannerie de classe moyenne ou inférieure ; les membres de ce groupe revendiquent donc une reconnaissance socio-culturelle au sein de la société édessénienne en invoquant ces chrétiens modèles, ces héros de leur religion, vénérés par toute la population, citadins et paysans, riches et pauvres, clercs et laïcs[91].

88. *Actes de Ḥabib*, BURKITT 1913, p. ܚ, 115.

89. *Actes de Ḥabib*, BURKITT 1913, p. ܚ–ܟ, 118-124.

90. *Actes de Ḥabib*, BURKITT 1913, p. ܟܚ–ܟܡ. Voir aussi *Actes de Šmona et Gurya*, BURKITT 1913, p. ܟ, 107. Pour la localisation de cet endroit, voir BURKITT 1913, p. 35-55 ; SEGAL 1970, p. 84, 86, 182.

91. BROWN 1971, p. 84-87.

Traditions

Grâce à la *Chronique d'Édesse*, on sait que l'évêque Abraham (345/346-360/361), fit construire le martyrion des Trois confesseurs, probablement sur le site déjà mentionné dans les *Actes de Ḥabib*, à Bet Alah-Qiqla[92]. Plus tard, un monastère fut adossé à la structure, et une église dédiée à Šmona, Gurya et Ḥabib fut construite à l'intérieur des murs de la ville[93]. Éphrem témoigne de la popularité des Trois confesseurs en les mentionnant dans ses *Carmina Nisibena*[94]. Une des attestations les plus solides en faveur du culte des Trois confesseurs est sans aucun doute, comme nous l'avons vu, l'*Histoire de Sophie et sa fille Euphémie*. Des renseignements complémentaires sont fournis par Jacques de Sarug (*ca* 451-521) dans deux homélies, l'une sur Šmona et Gurya, l'autre sur Ḥabib : le jour de la commémoration des martyrs, on récitait ce genre d'homélies dans les églises d'Édesse et, avec la poussière du pas de la porte du martyrion, on guérissait toute sorte de maladies. Cette pratique magique pourrait être l'une des raisons pour lesquelles les auteurs des *Actes de Šmona et Gurya* et des *Actes de Ḥabib* ont inclus dans leur récit les détails si particuliers sur les fidèles récoltant la poussière et les cendres qui avaient été en contact avec les corps des martyrs ou qui étaient en relation avec le martyre.

Jacques de Sarug a consacré une troisième homélie à Šarbel[95], confirmant par là que la célébration des martyrs Šarbel et Barsamya était encore bien vivante au début du VI^e^ siècle. La tradition concernant Šarbel est toutefois marquée par une anomalie notable : il existe en effet une tradition liée au même personnage, avec la même biographie, la même mort, et une sœur appelée Babaï (ou un nom approchant), mais avec un nom différent, Thuthaël. Les circonstances qui ont fait naître cette double tradition n'ont pas encore été entièrement éclaircies[96].

De nos jours Šarbel est un nom assez courant, surtout parmi les membres de l'Église maronite ; il existe toutefois un autre saint éponyme beaucoup plus célèbre, de l'époque moderne, le moine maronite Charbel, né Youssef Antoun Makhlouf (1828-1898), qui, lorsqu'il entra au monastère de Mar-Maron en 1853, prit le nom du martyr édessénien comme nom monastique. Après le procès en sanctification qui avait été précédé d'une

92. *Chronique d'Édesse*, HALLIER 1892, p. 148 (éd.), 96 (trad.) ; GUIDI 1903, p. 5 (éd.), 5 (trad.).

93. BAUMSTARK 1904, p. 171-172, 179, 180 ; KIRSTEN 1963, p. 147 (note 14), 148, 152-153, 154, 163.

94. Éphrem, *Carmina Nisibena* 33, BECK 1961, I, p. 80 (éd.), 100 (trad.).

95. Jacques de Sarug, *Homélie sur Šarbel et Barsamya*.

96. Voir GREISIGER 2009, p. 81-85.

enquête méticuleuse sur ses guérisons miraculeuses, Charbel Makhlouf fut canonisé saint de l'Église catholique romaine en 1977, qui reconnaissait ainsi officiellement la considération dont il fit l'objet, sa vie durant et au-delà, auprès des chrétiens du Liban et des autres pays du Proche-Orient[97].

Les cinq saints d'Édesse ne furent pas seulement vénérés parmi les chrétiens de tradition syriaque, mais aussi plus à l'ouest, dans les communautés grecques et latines de toute la Méditerranée : à Constantinople par exemple, il existait au VI^e^ siècle un monastère de Saint-Abibos (Ḥabib), et on connaît par ailleurs plusieurs textes faisant l'éloge des Trois confesseurs qui furent composés en grec aux IX^e^-X^e^ siècles[98]. À la même époque, les chrétiens d'Italie du Sud tenaient ces saints orientaux en haute estime : à Naples, il y avait au Moyen Âge une église, avec un monastère attenant, dédié à Šmona et Gurya, et le plus ancien calendrier existant de la chrétienté latine, le *Calendrier marmoréen* (IX^e^ siècle), lui aussi d'origine napolitaine, mentionne Thuthaël *(Thuthail)*[99]. Les spécificités des traditions littéraires du Haut Moyen Âge en Italie du Sud laissent à penser à une influence syriaque directe sur le culte des saints local[100].

Conclusion

Les saints populaires d'Édesse témoignent d'une culture dévotionnelle qui permit aux classes inférieures et aux laïcs de renforcer leur confiance en eux-mêmes et leur influence potentielle sur les affaires publiques. Les récits qui les concernent garantissaient au commun du peuple sa dignité, même s'il ne disposait pas de richesse matérielle ou de capital symbolique et culturel. Même les dignitaires de l'Église pouvaient tirer profit des livres racontant l'histoire de gens exemplaires issus du commun du peuple, qui par leurs seules vertus avaient accédé à une dignité qui leur appartenait en propre. Ces saints incarnaient la gloire des laïcs et des classes inférieures.

Bien plus, ces saints populaires incarnaient une confiance en soi collective dans la résistance face à la politique condescendante de l'Empire romano-byzantin à la veille des conflits dramatiques du V^e^ siècle qui divisèrent durablement l'Église entre nestoriens et monophysites, et surtout, entre ceux-ci et l'Église impériale et sa définition de l'orthodoxie.

Traduction d'André Binggeli

97. Voir HAYEK 1962.

98. GREISIGER 2009, p. 85.

99. GREISIGER 2009, p. 86-87, 89-94.

100. GREISIGER 2009, p. 87-88.

Bibliographie

Actes de Barsamya (*BHO* 150-151) : CURETON 1864 (éd. et trad. angl.), p. ܚ-ܟ, 63-72 ; BEDJAN 1890 (éd.), *AMS* I, p. 120-130 ; MÖSINGER 1874 (trad. all.), p. 91-98 ; PRATTEN 1886 (trad. angl.), p. 685-689.

Actes de Ḥabib (*BHO* 367) : CURETON 1864 (éd. et trad. angl.), p. ܟ-ܗ, 72-85 ; BEDJAN 1890 (éd.), *AMS* I, p. 144-166 ; BURKITT 1913 (éd. et trad. angl.), p. ܗ-ܟ, 112-128 ; PRATTEN 1886 (trad. angl.), p. 690-695.

Actes de mar Mari (*BHO* 610) : Christelle JULLIEN & Florence JULLIEN (éd. et trad. fr.), *Les actes de Mār Māri*, Louvain, 2003 (CSCO 603-604, Script. syr. 235-236) ; Amir HARRAK (éd. et trad. angl.), *The Acts of Mār Mārī the Apostle*, Atlanta, 2005 (Society of Biblical Literature, Writings from the Greco-Roman World 11) ; Ilaria RAMELLI (trad. ital.), *Atti di Mar Mari*, Brescia, 2008 (Testi del vicino Oriente antico 7, Letteratura della Siria cristiana 2).

Actes de Šarbel (*BHO* 1049-1050) : CURETON 1864 (éd. et trad. angl.), p. ܟ-ܟ, 41-62 ; BEDJAN 1890 (éd.), *AMS* I, p. 95-119 ; MÖSINGER 1874 (trad. all.), p. 4-20 ; PRATTEN 1886 (trad. angl.), p. 676-685.

Actes de Šmona et Gurya (*BHO* 363) : Ignatius Ephrem II Rahmani (éd.), *Acta sanctorum confessorum Guriae et Shamonae exarata syriaca lingua a Theophilo Edesseno, anno Christi 297*, Roma, 1899, p. 3-28 ; BURKITT 1913 (éd. et trad. angl.), p. ܐ-ܘ, 90-110.

Actes de Thomas (*BHO* 1186-1204) : William WRIGHT (éd. et trad. angl.), *Apocryphal Acts of the Apostles*, London, 1871, rééd. Albertus Frederik Johannes KLIJN, *The Acts of Thomas*, Leiden, 1962, 2003[2] (Supplements to Novum Testamentum 108).

Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* : Jean-Baptiste ABBELOOS & Thomas Joseph LAMY (éd. et trad.), *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, I-III, Paris, Louvain, 1872-1877.

Chronique d'Édesse : Ludwig HALLIER (éd. et trad. all.), *Untersuchungen über die Edessenische Chronik*, Leipzig, 1892 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 9/1), p. 145-157, 84-138 ; Ignazio GUIDI (éd. et trad. lat.), *Chronica minora*, Paris, 1903 (CSCO 1-2, Script. syr. 1-2), p. 1-13 (éd.), 1-11 (trad.).

Doctrine d'Addaï (*BHO* 24) : CURETON 1864 (éd. et trad. angl.), p. ܘ-ܟ, 6-23 ; George PHILLIPS (éd. et trad. angl.), *The Doctrine of Addai, the Apostle, Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac*, London, 1876, réimpr. avec nouvelle trad. George HOWARD, *The Teaching of Addai*, Chico, CA, 1981 (Society of Biblical Literature, Texts and Translations 16, Early Christian Literature Series 4) ; Alain DESREUMAUX (trad. fr.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de La Doctrine d'Addaï*, Turnhout, 1993 (Apocryphes 3), p. 53-117 ; Martin ILLERT (trad. all.), *Doctrina Addai, de imagine Edessena - Die Abgarlegende, das Christusbild von Edessa*, Turnhout, 2007 (Fontes Christiani 45).

Égérie, *Itinéraire* : Pierre MARAVAL (éd. et trad. fr.), *Égérie, Journal de voyage (Itinéraire)*, Paris, 2002[2] (Sources chrétiennes 296) ; John Wilkinson (trad. angl.), *Egeria's Travels*, Warminster, 1999[3], réimpr. Oxford, 2006.

Éphrem, *Carmina Nisibena* : Edmund BECK (éd. et trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, I-II, Louvain, 1961-1963 (CSCO 218-219, 240-242, Script. syr. 92-93, 102-103).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* : Edward SCHWARTZ (éd.), *Eusebius Werke*, II. *Die Kirchengeschichte*, Leipzig, 1903-1909 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 9/1-3).

Évangile de l'enfance du pseudo-Thomas : William WRIGHT (éd. et trad. angl.), *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, London, 1865, p. ܟ-ܒ, 6-11 ; version grecque : Tony BURKE (éd.), *De infantia Iesu Evangelium Thomae graece*, Turnhout (Corpus Christianorum, Series Apocrypha 17).

Évangile selon Thomas : Bentley Layton (éd. et trad. angl.), *Nag Hammadi Codex II,2-7, together with XIII,2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P.OXY. 1,654,655*, I. *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip. Hypostasis of the Archons, and Indexes*, Leiden, 1989 (Nag Hammadi Studies 20).

Grégoire de Tours, *À la gloire des martyrs* : Bruno Krusch (éd.), *Gregorii Episcopi Turonensis miracula et opera minora*, Hannover, 1885, réimpr. 1988 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum 1, 2), p. 34-111 ; Raymond Van Dam (trad. angl.), *Gregory of Tours, Glory of the Martyrs*, Liverpool, 1988 (Translated Texts for Historians, Latin Series 3).

Histoire de l'Homme de Dieu (*BHO* 36-40) : Arthur Amiaud (éd. et trad. fr.), *Légende syriaque de saint Alexis, l'Homme de Dieu*, Paris, 1889 (Bibliothèque de l'École des hautes études 79) ; Doran 2006 (trad. angl.), p. 17-25 (version originale), p. 27-34 (version augmentée), p. 35-38 (version grecque).

Histoire de Sophie et sa fille Euphémie : François Nau (éd.), « Hagiographie syriaque », *Revue de l'Orient chrétien* 15, 1910, p. 66-72, 173-181 ; Burkitt 1913 (éd. et trad. angl.), p. ܚܕ–ܚܘ, 129-153.

Jacques de Sarug, *Homélie sur Gurya et Šmona* (*BHO* 366) : Cureton 1864 (éd. et trad. angl.), p. ܡܐ–ܡܓ, 96-106 ; Bedjan 1890 (éd.), *AMS* I, p. 131-143 ; Pratten 1886 (trad. angl.), p. 714-720.

Jacques de Sarug, *Homélie sur Ḥabib* (*BHO* 368) : Cureton 1864 (éd. et trad. angl.), p. ܓܐ–ܓܐ, 86-96 ; Bedjan 1890 (éd.), *AMS* I, p. 160-172 ; Pratten 1886 (trad. angl.), p. 708-714.

Jacques de Sarug, *Homélie sur Šarbel et Barsamya* (*BHO* 1051) : Georg Mösinger (éd.), *Monumenta syriaca ex Romanis codicibus collecta*, II, Innsbruck, 1878, p. 52-63.

Livre de Thomas l'Athlète : Bentley Layton (éd. et trad. angl.), *Nag Hammadi Codex II,2-7, together with XIII,2*, Brit. Lib. Or.4926(1), and P.OXY. 1,654,655*, II. *On the Origin of the World, Expository Treatise on the Soul, Book of Thomas the Contender*, Leiden, 1989 (Nag Hammadi Studies 21).

Pseudo-Josué le Stylite, *Chronique* : Jean-Pierre-Paulin Martin (éd. et trad. fr.), *Chronique de Josué le stylite écrite vers l'an 515*, Leipzig, 1876, réimpr. Nendeln, 1966 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 6/1) ; William Wright (éd. et trad. angl.), *The Chronicle of Joshua the Stylite, Composed in Syriac A.D. 507*, Cambridge, 1882, réimpr. Amsterdam, 1968, Piscataway, NJ, 2003 (Gorgias Historical Texts 8) ; Andreas Luther (trad. all.), *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, Berlin, New York, 1997 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 49) ; Frank R. Trombley & John W. Watt (trad. angl.), *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, Liverpool, 2000 (Translated Texts for Historians 32).

Vie de Rabbula (*BHO* 1023) : Julian Joseph Overbeck (éd.), *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 159-209 ; Bedjan 1894 (éd.), *AMS* IV, p. 396-450 ; Gustav Bickell (trad. all.), *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak v. Ninive* (Bibliothek der Kirchenväter, sér. I, 30), Kempten, 1874, p. 166-211* ; Doran 2006 (trad. angl.), p. 65-105.

Vie d'Éphrem (*BHO* 269-270) : Joseph P. Amar (éd. et trad.), *The Syriac "Vita" Tradition of Ephrem the Syrian*, Louvain, 2011 (CSCO 629-630, Script. syr. 242-243) ; version arménienne : Levon Ter-Petrossian (éd. et trad.), *Textes arméniens relatifs à S. Éphrem*, Leuven, 1985 (CSCO 473-474, Script. arm. 15-16).

Études modernes

Arneson *et al.* 2010 : Hans Arneson, Emanuel Fiano, Christine Marquis & Kyle R. Smith, *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qentos and Priest John of Edessa*, Piscataway, NJ, 2010 (Texts from Christian Late Antiquity 29).

Ashbrook Harvey 1996 : Susan Ashbrook Harvey, « Sacred Bonding : Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography », *Journal of Early Christian Studies* 4/1, p. 27-56.

Baumstark 1904 : Anton Baumstark, « Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa », *Oriens Christianus* 4, p. 164-183.

Becker 2008 : Adam H. Becker, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool (Translated Texts for Historians 50).

Blatz 1990 : Beate Blatz, « Das koptische Thomasevangelium », dans Schneemelcher 1990, I, p. 93-113.

Borgehammar 1991 : Stephan Borgehammar, *How the Holy Cross was found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm (Bibliotheca theologiae practicae 47).

Bosch 2001 : Lourens Peter van den Bosch, « India and the Apostolate of St. Thomas », dans J. N. Bremmer (éd.), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven (Studies on Early Christian Apocrypha 6), p. 125-148.

Bremmer 2001 : Jan Nicolaas Bremmer, « The *Acts of Thomas* : Place, Date and Women », dans J. N. Bremmer (éd.), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven (Studies on Early Christian Apocrypha 6), p. 74-90.

Brock 1992 : Sebastian P. Brock, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Kalamazoo, 1992[2] (Cistercian Studies Series 124).

Brown 1971 : Peter Brown, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies* 61, p. 80-101.

Burkitt 1913 : Francis Crawford Burkitt, *Euphemia and the Goth. A Legendary Tale from Edessa, with the Acts of Martyrdom of the Confessors of Edessa*, London (Text and Translation Society 2), réimpr. Amsterdam, 1981.

Chevallier-Caseau 2009 : Béatrice Chevallier-Caseau, « La lettre de Jésus à Abgar d'Édesse », dans F. M. Humann & J.-N. Pérès (éds), *Les Apocryphes chrétiens des premiers siècles. Mémoire et tradition*, Paris, p. 15-46.

Chiesa 1991 : Paolo Chiesa, « Il dossier agiografico latino dei santi Gurias, Samonas e Abibos », *Aevum* 65, p. 221-258.

Cullmann 1990 : Oscar Cullmann, « Kindheitsevangelien », dans Schneemelcher 1990, I, p. 330-372.

Cureton 1864 : William Cureton, *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries...*, London, 1864, réimpr. Amsterdam, 1967, Piscataway, NJ, 2005.

Den Biesen 2011 : Kees Den Biesen, *Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian*, [édition d'auteur], 2011[2].

Dobschütz 1899 : Ernst von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, I-III, Leipzig (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 18/1-3).

Doran 2006 : Robert Doran, *Stewards of the Poor. The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo, MI (Cistercian Studies Series 208).

Drijvers 1990 : Han Jan Willem Drijvers, « Die Abgarsage », dans Schneemelcher 1990, I, p. 389-395.

Drijvers 1992 : Han Jan Willem Drijvers, *Helena Augusta, the Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden (Brill's Studies in Intellectual History 27).

Drijvers 1996 : Han Jan Willem Drijvers, « The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula, and the Urban Poor : Church and Society in the Fifth Century », *Journal of Early Christian Studies* 4, p. 235-248.

DUVAL 1889 : Rubens DUVAL, « Les Actes de Scharbil et les Actes de Barsamya », *Journal asiatique*, sér. VIII, t. 14, p. 40-58.

DUVAL 1907 : Rubens DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris 1907 (Anciennes littératures chrétiennes 2), réimpr. Amsterdam, 1970.

GREISIGER 2005 : Lutz GREISIGER, « Edessenische Märtyrerakten als Quellen zur Religionsgeschichte », dans M. Tamcke & A. Heinz (éds), *Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag*, Münster (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 36), p. 219-245.

GREISIGER 2009 : Lutz GREISIGER, « Šarbēl, Göttin von Arbela – Šarbēl, alias Tūṯāēl, Märtyrer in Edessa : Religions- und überlieferungsgeschichtliche Probleme », dans L. Greisiger, C. Rammelt & J. Tubach (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*, Beirut, Würzburg (Beiruter Texte und Studien 116), p. 75-96.

GUSCIN 2009 : Mark GUSCIN, *The Image of Edessa*, Leiden, Boston (The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures 82).

HAAR ROMENY 2008 : Bas ter HAAR ROMENY (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden, Boston (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, Studies in the Syriac Versions of the Bible and their Cultural Contexts 18).

HAYEK 1962 : Michel HAYEK, *Le Chemin du Désert. Le Père Charbel moine d'Orient*, Lyon, 1962².

JULLIEN C. & JULLIEN F. 2003 : Christelle JULLIEN & Florence JULLIEN, *Aux origines de l'Église de Perse. Les Actes de Mar Mari*, Leuven (CSCO 604, Subsidia 114).

KIRSTEN 1963 : Ernst KIRSTEN, « Edessa, eine römische Grenzstadt des 4. bis 6. Jh. im Orient », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6, p. 144-172.

MONNERET DE VILLARD 1951 : Ugo MONNERET DE VILLARD, « La fiera di Batnae e la traslazione di S. Tomaso à Edessa », *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. VIII, vol. 6, p. 77-104.

MÖSINGER 1874 : Georg MÖSINGER, *Acta s.s. martyrum Edessenorum Sarbelii, Barsimaei, Guriae, Samonae et Abibi*, I. *Acta s.s. martyrum Sarbelii et Barsimaei*, Innsbruck.

NÖLDEKE 1901 : Theodor NÖLDEKE, « Über einige edessenische Märtyrerakten », dans *Strassburger Festschrift zur XLVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, Strassburg, p. 13-22.

PALMER 2009 : Andrew PALMER, « The Logos of the Mandylion : Folktale, or Sacred Narrative? : A New Edition of The Acts of Thaddaeus With a Commentary », dans L. Greisiger, C. Rammelt & J. Tubach (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*, Beirut, Würzburg (Beiruter Texte und Studien 116).

PIOVANELLI 2010 : Pierluigi PIOVANELLI, « Thomas in Edessa? : Another Look at the Original Setting of the Gospel of Thomas », dans J. Dijkstra, J. Kroesen & Y. Kuiper (éds), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden, Boston (Numen Book Series 127), p. 443-461.

PRATTEN 1886 : Benjamin P. PRATTEN, « Memoirs of Edessa », dans A. Roberts, J. Donaldson & A. C. Coxe (éds), *The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, the Clementina, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First Ages*, Edinburgh (Ante-Nicene Fathers 8), p. 676-720.

PUTHUR 2004 : Bosco PUTHUR (éd.), *Studies on the Anaphora of Addai and Mari*, Thrikkakara, Kochi (LRC Publications 9).

RAMELLI 2009 : Ilaria L. E. RAMELLI, *Possible Historical Traces in the Doctrina Addai*, Piscataway, NJ (Analecta Gorgiana 399) [édition révisée d'un article publié dans *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 9/1, 2006, p. 51-127].

RAMMELT 2008 : Claudia RAMMELT, *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Berlin, New York (Arbeiten zur Kirchengeschichte 106).

RÖSLER 1933 : Margarete RÖSLER, « Alexiusprobleme », *Zeitschrift für romanische Philologie* 53, p. 508-528.

SANTOS OTERO 1990 : Aurelio de SANTOS OTERO, « Jüngere Apostelakten », dans SCHNEEMELCHER 1990, II, p. 380-438.

SCHENCKE 1990 : Hans-Martin SCHENCKE, « Das Buch des Thomas », dans SCHNEEMELCHER 1990, I, p. 192-204.

SCHNEEMELCHER 1990 : Wilhelm SCHNEEMELCHER (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. *Evangelien*, II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen, 1990[6].

SEGAL 1970 : Judah Ben-Zion SEGAL, *Edessa : "the Blessed City"*, Oxford.

SELLEW 2001 : Philip SELLEW, « Thomas Christianity : Scholars in Quest of a Community », dans J. N. Bremmer (éd.), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven (Studies on Early Christian Apocrypha 6), p. 11-35.

SMITH 2009 : Kyle SMITH, « Dendrites and Other Standers in the History of the Exploits of Bishop Paul of Qanetos and Priest John of Edessa », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 12, 2009, p. 117-134.

TUBACH 2002 : Jürgen TUBACH « Historische Elemente in den Thomasakten », dans J. Tübach & G. S. Vashalomidze (éds), *Studien zu den Thomas-Christen in Indien*, Halle (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 33).

WOOD 2010 : Philip WOOD, *"We have no king but Christ" : Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, Oxford (Oxford Studies in Byzantium).

Images de femmes dans l'hagiographie syriaque*

Jeanne-Nicole Saint-Laurent
St. Michael's College, Vermont

Dans la ville de Palagonia, au centre de la Sicile, les gens du pays se rassemblent le 24 juin pour célébrer pendant une semaine la fête de la sainte patronne de la ville, Fébronie de Nisibe, une martyre syrienne du IVe siècle dont le culte s'est répandu de l'Orient syrien à Constantinople et, de là, en Italie[1] ; elle est l'une des saintes syriennes les plus populaires qui soient vénérées en Occident. Les habitants de Palagonia portent la statue de Fébronie à travers les rues de la ville, soulèvent leurs enfants afin qu'ils puissent toucher les reliques de la sainte et passent la semaine entière en célébrations en son honneur.

Sa Vie syriaque, qui date du VIe siècle, fut traduite en grec et, de là, au IXe siècle, en latin[2]. Prétendument écrite par une moniale de son couvent, Thomaïs, elle raconte l'histoire d'une très belle femme, Fébronie, qui vivait dans un monastère près de la ville de Nisibe au IVe siècle. Elle subit le martyre pendant la persécution de Dioclétien pour avoir refusé d'épouser un noble païen. Cette histoire rassemble en réalité, dans un même récit, plusieurs des symboles les plus importants de l'hagiographie féminine en syriaque. Pour faire le portrait de leur héroïne, les auteurs de la Vie ont en

* Je dédie cet article à ma défunte mère, Michaeleen Saint-Laurent (1938-2011), qui a incarné tous les idéaux de la sainte femme : épouse fidèle, mère aimante, sage maîtresse, amie attentionnée. Je suis reconnaissante à la Dumbarton Oaks Research Library, qui m'a permis, grâce un *fellowship* à l'été 2006, de mener ces recherches sur la tradition liée à sainte Fébronie et sur d'autres textes hagiographiques syriaques, ainsi qu'au St Michael' College, Vermont, qui m'accordé un *summer research grant* grâce auquel j'ai pu voyager en Sicile et assister aux célébrations modernes associées au culte de sainte Fébronie.

1. Pour une excellente étude sur le culte de Fébronie en Sicile, voir Stelladoro 2011.
2. *Histoire de Fébronie*.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 201-224.

effet remployé toute une imagerie préexistante qui servait à dépeindre les saintes femmes depuis l'Antiquité[3].

Pour comprendre ces différents modèles de sainteté féminine, je commencerai par présenter une typologie de quelques représentations de saintes femmes dans l'hagiographie syriaque des empires romain et perse[4]. Dans la seconde partie de l'article, je reviendrai à Fébronie de Nisibe pour relire son histoire comme un récit paradigmatique dans lequel s'entremêlent plusieurs des modèles de sainteté qui auront été décrits.

Les femmes dans la tradition syriaque

Le corpus hagiographique syriaque comprend un grand nombre d'histoires qui illustrent des modèles exemplaires de sainteté féminine[5]. L'ouvrage de Sebastian Brock et de Susan Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, publié pour la première fois en 1987, a apporté une contribution majeure à l'étude des femmes dans l'hagiographie syriaque[6] ; il présente en effet des traductions commentées de plusieurs histoires de saintes femmes représentatives du monde syriaque, parmi lesquelles, celle de Marie, la nièce d'Abraham de Qidun, de Pélagie d'Antioche, de plusieurs martyres perses et des martyres de Najran. L'excellente introduction à l'édition révisée parue en 1998 analyse comment ces textes peuvent être lus comme des histoires saintes. Si les Vies de saints nous en apprennent beaucoup sur les femmes dans le monde syriaque, il faut toutefois toujours rester attentif à la rhétorique des hagiographes, lorsqu'on lit ces histoires du passé et prendre en compte les intentions des auteurs, qui étaient le plus souvent des hommes, comme le rappelle Susan Ashbrook Harvey dans sa préface :

3. On trouvera une mise au point utile pour l'étude des saintes femmes dans la tradition syriaque, ainsi que des références bibliographiques, dans Ashbrook Harvey 2011.
4. Pour les saintes femmes dans la tradition hagiographique byzantine, voir Talbot 1996, qui établit une typologie avec cinq catégories de saintes femmes : les moniales déguisées en homme (Marina/Marinos), les femmes ermites (Marie l'Égyptienne et Théoctiste de Lesbos), les moniales cénobitiques (Élisabeth la Thaumaturge, Athanasie d'Égine et Théodora de Thessalonique), les pieuses femmes mariées (Marie la Jeune, Thomaïs de Lesbos) et une impératrice (Théodora d'Arta).
5. La première contribution fondamentale sur l'hagiographie féminine est l'édition et la traduction par Agnes Smith Lewis (Lewis 1900) de la collection hagiographique du ms. Sinaï syr. 30, daté de 778, qui contient seize Vies de saintes femmes : Thècle, Eugénie, Pélagie, Marina, Euphrosyne, Onésima, Drosis, Barbara, Marie l'esclave de Tertullus, Irène, Euphémie, Sophie et ses trois filles, Théodosie, Théodota, Suzanne, et Cyprien et Justa.
6. Brock & Ashbrook Harvey 1998.

> « Au moment même où les historiens commencent à mesurer l'intérêt de l'hagiographie comme une source sur les femmes, nous avons aussi commencé à comprendre plus clairement ses ambiguïtés comme matériau historique [...] si en effet notre connaissance de la vie des femmes à cette époque s'est considérablement accrue, nous avons dans le même temps pris conscience de la place des femmes dans le "discours totalisant" de l'Antiquité tardive, c'est-à-dire dans quelle mesure la rhétorique fut utilisée pour construire une représentation particulière des femmes et des "expériences féminines", pour subsumer ces constructions dans le contexte plus large d'une expression culturelle formulée selon des structures socialement et politiquement normées par leur époque. »[7]

Les études sur les femmes durant les premiers siècles du christianisme et l'Antiquité tardive nous ont ainsi appris à prendre des précautions lorsqu'on utilise ces histoires saintes comme des sources historiques[8]. La littérature hagiographique emploie en effet des images, un langage symbolique et une mythologie pour raconter des histoires sur des personnes dont la Vie contribue à créer un idéal de sainteté commun. L'hagiographie syriaque a exalté la mémoire de femmes d'exception en faisant leur portrait selon des modèles bibliques, en empruntant des thèmes au roman grec, aux apocryphes chrétiens, à la littérature des *Actes*, et en reprenant aussi des motifs venus des mondes juif, gréco-romain ou sassanide.

Les femmes et la spiritualité

Le développement de la spiritualité chrétienne en Orient ne peut être compris sans une lecture attentive des Vies de saints, car la souplesse du genre hagiographique donne à voir comment l'appartenance à la communauté chrétienne a été comprise et mythifiée. J'entends par spiritualité la manière dont un individu, qu'il soit seul ou en communauté, recherche la transcendance ou cultive la vie de l'esprit et de l'âme, le plus souvent à travers une discipline du corps et de l'âme. Dans le monde antique, la pratique de la religion chez les femmes trouvait généralement à s'exprimer dans la sphère du privé, au sein du foyer. L'hagiographie, précisément parce qu'elle donne à voir la manière dont le divin et le miraculeux pénètrent les choses du quotidien, permet de comprendre ce qu'était la piété féminine et la manière dont celle-ci a été idéalisée dans le récit.

7. Brock & Ashbrook Harvey 1998, p. xiv.

8. Kraemer 2008 donne une excellente bibliographie sur l'histoire des femmes dans l'Église primitive.

Le mystère de l'Incarnation réside au cœur de la spiritualité chrétienne et l'Esprit saint lui-même est du genre féminin en syriaque[9]. La théologie syriaque insiste sur le fait que pour faire fructifier la vie spirituelle, il faut que le corps participe. Il faut se servir de la discipline du corps pour guérir l'âme et, en retour, le rétablissement de l'âme permet de reconstruire le corps. La théologie syriaque insiste sur le fait que la vie d'un(e) saint(e) est celle d'un homme ou d'une femme qui s'est transfiguré(e) pour devenir à l'image de l'Un qui l'a créé(e). Chacun des actes de la vie d'un(e) saint(e) peut donc être réinterprété dans le cours du récit hagiographique comme un geste qui le rapproche de l'idéal d'une image parfaitement restituée de Dieu. Un châtiment dans ce monde devient une bénédiction, si la souffrance a lieu pour le Christ ; et le martyre devient le signe des fiançailles célestes, le symbole d'un engagement sincère envers le Christ, le fiancé céleste qui attend le (la) saint(e) dans la chambre nuptiale de lumière[10].

La spiritualité chrétienne comprend les pratiques mais aussi les textes qui permettent de réorienter sa vie pour devenir à l'image de Dieu. C'est ainsi que dans les récits qui racontent la transformation et la conversion du saint, on trouve à lire tout autant ses expériences de la grâce et ses moments de communion avec le Christ que ses luttes contre l'ennui, le découragement et son sentiment d'être séparé de l'amour de Dieu. Le Christ est venu sur terre pour guérir la nature malade et brisée de l'humanité et c'est en sondant la manière dont certains hommes ont répondu à ce mystère que les auteurs chrétiens ont trouvé l'inspiration pour célébrer dans leurs textes des modèles de sainteté exceptionnels.

La Vierge comme paradigme

L'essentiel de la spiritualité du féminin dans la chrétienté syriaque vient de la contemplation ou de l'exégèse de la figure de Marie, la Mère de Dieu ; elle se manifeste à travers différentes formes littéraires. Les deux grands poètes de la tradition syriaque, Éphrem le Syrien et Jacques de Sarug, ont tous deux produit un grand corpus d'hymnes et d'homélies sur Marie, qui sont une des expressions les plus élevées de la mariologie syriaque[11]. Marie est la fille des pauvres. Marie est un prophète, une merveille, un exemple

9. L'emploi du genre féminin pour la représentation du divin dans le monde syriaque a été étudié ailleurs que dans l'hagiographie ; voir Ashbrook Harvey 1993. Voir aussi Murray 1971 ; Brock 1990 ; McVey 2001.

10. Pour une excellente introduction sur ces thèmes importants dans la littérature syriaque ancienne voir Brock 1992.

11. Jacques de Sarug, *Hymnes sur la Mère de Dieu*.

de piété. Marie est la vierge chaste, et cependant mère de toutes choses[12]. Elle est le contenant de Celui qui ne peut être contenu. Elle est la nouvelle Ève qui a ouvert aux enfants d'Ève la voie vers un retour au paradis. Sa relation au Christ en tant que Mère de Dieu en fait une incarnation de l'idéal féminin[13]. C'est donc ce modèle marial, exprimé dans la poésie d'Éphrem le Syrien et de Jacques de Sarug, que les hagiographes syriaques avaient en tête comme type idéal de la sainteté féminine.

Après ces considérations liminaires, on peut maintenant se tourner vers des exemples précis de saintes femmes dans l'hagiographie syriaque, qui ont incarné différents types ou modèles de sainteté féminine. Le répertoire de Jean Maurice Fiey, *Saints syriaques*, permet de se rendre compte de l'importance de la présence des femmes dans le corpus hagiographique syriaque et je lui suis redevable dans la suite de l'article pour de nombreuses références à des saintes femmes[14].

Mères

Les travaux de Susan Ashbrook Harvey ont beaucoup contribué à l'étude de la figure de la mère dans l'hagiographie syriaque[15]. Elle a attiré l'attention en particulier sur deux modèles de sainteté qui apparaissent dans la collection des *Vies de saints orientaux* de Jean d'Éphèse (VI^e^ siècle) : Marie et Euphémie[16]. Ces deux sœurs représentent deux modèles de piété féminine différents : l'un est plus contemplatif, l'autre plus actif. Marie mène une vie faite de prières, de jeûnes et d'ascèse. Bien qu'elle ne soit pas moniale, elle se conforme à une discipline monastique et se rend en pèlerinage à Jérusalem. Sa sœur Euphémie est une veuve qui élève sa fille. Elles travaillent ensemble dans la ville d'Amid, l'actuelle Diyarbakır, où Euphémie récolte des aumônes pour les pauvres, et leur foyer devient un centre de bienfaisance chrétien. Cet exemple montre qu'une mère, tout autant qu'une femme célibataire, peut devenir une sainte femme, en menant une vie de prière ou de pèlerinage, en faisant l'aumône ou en enseignant à ses enfants à en faire autant. Ce qui est remarquable dans ce cas particulier, c'est que la sainteté et l'autorité religieuse acquises par

12. Voir par exemple Éphrem, *Hymnes sur la Nativité* XI, 6-8.

13. Hélou 2007 ; Ashbrook Harvey 2005a ; Brock 1994.

14. Fiey 2004.

15. Ashbrook Harvey 1996 ; Ashbrook Harvey 1990.

16. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* 17, éd. Brooks 1923 (Patrologia Orientalis 17/1), p. 166-186 ; trad. angl. Brock & Ashbrook Harvey 1998, p. 124-132.

ces femmes ne sont pas directement liées à des hommes appartenant à la même famille ou à la même structure sociale qu'elles.

Dans l'hagiographie syriaque, les mères des saints sont commémorées comme des femmes de piété et de vertu. Alors qu'il existe des exemples de saints dont le père était païen, voire responsable du martyre de son enfant, la mère d'un saint n'est jamais présentée sous un jour négatif. Beaucoup de grands saints hommes, comme Rabbula, étaient les fils de pères païens et de mères chrétiennes[17]. Certaines mères allèrent même jusqu'à subir le martyre aux côtés de leurs enfants. On trouve par exemple dans la *Passion de Saba/Pirgušnasp* mention de l'histoire d'Abaï, un converti du zoroastrisme, de bonne famille, qui fut mis à mort par son propre père pendant le règne de Šabuhr II, tandis que sa mère, Astina, subit le martyre en même temps que lui[18].

Derrière chaque grand ascète se cache souvent aussi une sainte mère ; car c'est souvent la manière dont un homme a été élevé qui présage de la grandeur de son ascèse. Dans *l'Histoire de Jean Bar Aphtonia*, c'est la mère de Jean, Aphtonia, une jeune veuve, qui consacre son fils à Dieu et l'emmène au monastère. C'est ensuite ce même Jean qui fondera le monastère syro-orthodoxe de Qennešre[19].

De manière similaire, dans l'*Histoire de ʿAbd al-Masiḥ de Sinjar*, le héros et futur martyr ʿAbd al-Masiḥ, un juif du nord-est de l'Irak, était le fils d'un propriétaire de troupeaux et lui-même berger. Il se convertit au christianisme et lorsque son père furieux voulut le punir, c'est la mère du saint qui l'aida à échapper à la colère paternelle. Elle incarne la miséricorde, là où le père engendre la fureur, car le père finit par égorger son fils après qu'il a manqué le banquet lors d'une fête juive[20].

Dans l'*Histoire de Behnam et Sara*, la mère des enfants, la reine, est une figure silencieuse qui enjoint à ses enfants de renier leur foi chrétienne, de peur que leur père, le roi Sennachérib, ne les tue[21]. Elle reste une figure tranquille, jusqu'à ce que le roi se voie tourmenter par un mauvais esprit, comme châtiment pour avoir tué ses enfants quand ceux-ci refusèrent de sacrifier aux dieux. À partir de ce moment dans le récit, c'est elle qui

17. *Vie de Rabbula*. Voir Fiey 2004, p. 159-160 (*SS* 363). On retrouve un cas similaire dans la *Vie d'Éphrem*.

18. Voir Fiey 2004, p. 16-17 (*SS* 4).

19. *Vie de Jean Bar Aphtonia*. Voir Fiey 2004, p. 115 (*SS* 237).

20. *Histoire de ʿAbd al-Masiḥ du Sinjar*. Voir Fiey 2004, p. 19-21 (*SS* 10). Voir aussi Fiey 1964.

21. *Histoire de Behnam et Sara*, éd. Bedjan 1894, *AMS* II, p. 415 : « Elle croyait depuis un certain temps dans le vrai Dieu. Mais comme elle craignait le roi elle ne révéla rien de ce qu'elle pensait », p. 415.

emmène le roi Sennachérib en quête de guérison auprès du saint homme, mar Mattaï. C'est encore elle qui fait construire un martyrion pour les reliques de ses enfants. Ainsi, la mère de Sara et de Behnam n'acquiert une autorité propre qu'au moment où son mari, le roi, est en position de faiblesse. L'idéal hagiographique est d'avoir un couple royal converti et le récit parvient à ce point culminant à la fin.

Les récits hagiographiques syriaques exaltent donc les mères qui élèvent leurs enfants pour devenir des moines et leurs filles pour devenir des martyres. Ceci laisse à penser que la communauté des croyants attribuait à la mère le rôle important de transmettre le christianisme à ses enfants. On héritait de la foi chrétienne à travers sa mère. Cette idéalisation de la maternité et du rôle de la mère constitue ainsi le contrepoint de l'exaltation du célibat et de la virginité que l'on trouve ailleurs dans l'hagiographie syriaque.

Sœurs

Dans les Vies des saints ascètes, chaque membre de la famille joue un rôle particulier dans l'éducation du saint et la fabrication de sa sainteté. Après la mère, j'en viens donc au rôle de la sœur.

L'hagiographie établit des lignées et des généalogies de saints afin de mettre en relation un saint particulier avec les saints du passé. Les sœurs servent de maillons importants dans ces constructions[22]. Comme les ascètes renoncent à leur famille et n'engendrent pas d'enfants, leur sœur constitue une relation familiale très importante dans la vie du moine. Elle le met en relation avec une communauté plus large et peut lui fournir dans certains cas un neveu ou une nièce qui pourra poursuivre la tradition ascétique que lui-même a inaugurée. La Vie d'Awgin (Eugène), le « père des moines » du IV^e^ siècle, qui d'après la légende, quitta son monastère pachômien en Égypte pour fonder des communautés monastiques en Mésopotamie, établit ainsi un lien entre les communautés monastiques d'Égypte et les monastères du mont Izla[23]. Une autre tradition raconte cependant qu'Awgin avait deux sœurs[24] ; l'une d'entre elles, Rebecca, était la mère d'un autre ascète, mar Malke, dont la Vie fut intégrée plus tard dans le cycle de mar Awgin. L'hagiographie crée ainsi un lien de parenté entre Malke et Awgin en imaginant une sœur à ce dernier. Le monastère

22. Voir PALMER 1990.

23. *Histoire d'Awgin.* Voir FIEY 2004, p. 40-41 (*SS* 60).

24. Voir FIEY 2004, p. 139 (*SS* 309).

de Mar-Malke près de Midyat dans le Ṭur ʿAbdin[25] put ainsi se prévaloir d'avoir un fondateur lié au père des moines, Awgin, grâce à l'existence de sa sœur Rebecca.

Les rêves jouent un rôle important dans les Vie des saints. Ils peuvent être clairvoyants et sacrés ou une opportunité pour les tentations du diable. Lorsque la sœur d'un saint lui apparaît dans un rêve, elle a un rôle de conseil, de soutien et d'encouragement dans ses épreuves. Le prêtre Jacques, qui subit le martyre en 371 dans l'Empire sassanide, alors qu'il était emprisonné par le mage Horšid, eut ainsi en rêve une vision de sa sœur qui lui annonça son martyre[26].

De même que l'on a vu des mères accompagner leur fils ou leur fille dans le martyre, de même on trouve aussi de nombreux exemples de frères et sœurs qui ont un double lien du sang : à leur naissance, ils héritent du même sang par leurs parents, et à leur mort, ils versent ensemble ce même sang pour le Christ. Ils sont donc liés par un même père et une même mère, mais aussi par leur martyre commun, et c'est à juste titre que l'hagiographie et la liturgie les commémorent ensemble. Beaucoup de ces histoires de martyres concernent des princes et princesses de l'Empire perse, comme celle de Suzanne et Bassus, deux jumeaux qui subirent le martyre ensemble à l'âge de douze ans sous le règne de Šabuhr[27]. Les enfants se convertissent grâce à un bouquetin qui les mène auprès d'un saint homme, Longin. Lorsque les deux jeunes gens sont baptisés par les chrétiens, leur mère les protège mais leur père furieux les massacre. Ces motifs se retrouvent dans de nombreuses histoires dans le milieu sassanide chrétien.

Filles du Pacte

Des modèles de sainteté maternel et sororal, on en vient maintenant à un genre unique de vie ascétique en communauté qui vit le jour dans le monde syriaque : les fils et les filles du Pacte, ou *bnay* et *bnat Qyama*. Il s'agit d'hommes et de femmes vivant en communauté dans une structure de type protomonastique, qui prononçaient des vœux en faveur d'un ascétisme modéré et consacraient leur vie à une dévotion sincère envers le Christ, à savoir l'*iḥidayuta*. Ils étaient impliqués dans l'administration des églises, des hôpitaux et des organisations de bienfaisance et faisaient partie des

25. *Histoire de Malke*. Voir Fiey 2004, p. 130-131 (*SS* 282).

26. *Histoire de Jacques et Azad*. Voir Fiey 2004, p. 111 (*SS* 229).

27. *Histoire de Bassus et Suzanne*. Voir Fiey 2004, p. 51 (*SS* 83).

chœurs des églises chrétiennes[28]. Les filles du Pacte représentaient une forme urbaine du monachisme ou de protomonachisme.

Les fils et les filles du Pacte apparaissent dans plusieurs textes hagiographiques syriaques et beaucoup des martyres perses étaient des filles du Pacte[29], comme on peut le voir dans l'histoire de Martha, la fille de Posi[30]. Cette histoire, qui se passe dans l'Empire sassanide au milieu du IVe siècle, illustre comment les pratiques et les croyances religieuses se transmettaient à travers les liens familiaux. Le père de Martha, Posi, artisan à la cour du Shah, était un chrétien, qui avait converti sa femme et sa fille au christianisme. Martha devint une fille du Pacte et consacra sa virginité au Christ[31]. Dans ce cycle narratif, père et fille subissent le martyre ensemble. Pour l'héroïne Martha, la véritable filiation consiste à suivre l'exemple de son père et à subir le martyre chrétien. Le passage cité ci-dessous illustre ces questions de loyauté envers sa famille, son pays et sa religion ; il est aussi un parfait exemple des passions à procès avec de longs dialogues, caractéristiques des histoires de martyres, et du vocabulaire communément employé dans les martyres de femmes :

> « Alors le grand *mowbed* sortit et interrogea la glorieuse (ܝܩܪܐ) Martha en lui disant : "Qui es-tu ?" La bienheureuse (ܡܒܪܟܬܐ) Martha répondit par la moquerie : "Comme tu vois, je suis une femme (ܐܢܬܬ)." Ceux qui étaient présents devant le grand *mowbed*, en entendant la réponse de la sage Martha (ܚܟܝܡܬ) à la question du *mowbed*, baissèrent la tête de honte. Le visage du *mowbed* devint vert de colère et de honte, mais il maîtrisa ses sentiments et lui dit : "Réponds à ma question." La sage Martha répondit : "J'ai bien répondu à la question que tu m'as posée." Le *mowbed* lui dit : "Que t'ai-je demandé et que m'as-tu répondu ?" Martha répondit : "Tu as dit, *mowbed*, 'qui es-tu ?', et j'ai répondu, 'je suis une femme, comme tu vois'." Le *mowbed* lui dit : "Je t'ai demandé de quelle religion tu étais." La glorieuse Martha répondit : "Je suis chrétienne (ܟܪܣܛܝܢܝܬܐ), comme en témoigne aussi l'habit que je porte." Le *mowbed* poursuivit : "Dis-moi la vérité, es-tu la fille de ce Posi qui est devenu fou au point de perdre la raison, s'est opposé au roi, et est mort d'une mort

28. Griffith 1993 ; Ashbrook Harvey 2005b ; Kitchen 2011.

29. Voir par exemple les sept filles du Pacte Mariam, Teto, Adrani, Moma, Mariam, Mari qui subissent le martyre à Bet Lapat dans l'histoire de ʿAbda, ʿAbdišoʿ et leurs 38 compagnons : Fiey 2004, p. 18-19 (*SS* 8). Voir aussi les histoires de Christina (Yazdoï) et Širin, vierges martyres de Karka d-Bet Slok : Fiey 2004, p. 60-61 (*SS* 98) et p. 180 (*SS* 425) ; voir aussi Devos 1946.

30. *Histoire de Martha, la fille de Posi*.

31. Voir Brock & Ashbrook Harvey 1998, p. 65.

> cruelle ?" La bienheureuse lui répondit : "Du point de vue des hommes, je suis sa fille, mais par la foi aussi je suis la fille de ce Posi qui est sage en son Dieu (ܚܟܝܡ ܒܐܠܗܗ) et avisé dans la fermeté qu'il a témoignée envers le Roi des rois, le roi de la vérité, ce Posi qui hier, à travers sa mort pour Dieu, a acquis la vie sans fin. Et maintenant puisse seulement Dieu me juger digne à mon tour d'être la fille de ce bienheureux Posi, lui qui maintenant est avec les saints dans la lumière et le repos éternel, alors que je suis encore parmi les pécheurs dans ce monde d'afflictions." »[32]

La sagesse et l'assurance de Martha causent la honte de son persécuteur. On voit aussi l'usage de l'ironie dramatique. Même si le *mowbed* semble garder son contrôle et son autorité sur elle, en vérité c'est elle qui s'affirme devant lui et révèle sa brutalité. Le lexique employé pour faire le portrait de Martha démontre l'idéal de la sainte femme perse : sage, bienheureuse et glorieuse. Elle reçoit l'autorité à sa naissance, à cause de son statut de femme bien née, mais par son baptême et son martyre, Martha acquiert la vie éternelle grâce à sa fidélité au Christ et son empressement à mourir pour lui. L'héritage que lui a laissé son père est le martyre, et elle honore son père en poursuivant et en imitant son témoignage.

Missionnaires

Les histoires de missionnaires tiennent une place importante dans la littérature syriaque et les femmes jouent aussi un rôle important dans ces textes qui ont contribué à façonner la société chrétienne. La plus importante des missionnaires apostoliques est sainte Thècle[33], dont le sanctuaire à Maʿlula, en Syrie, est un centre de pèlerinage pour les chrétiens et les musulmans encore de nos jours. Thècle se convertit au christianisme lorsqu'elle entendit le message de Paul et les différents éléments de son histoire, le renoncement à sa famille païenne et à son fiancé, la tonsure, jusqu'aux miracles qu'elle accomplit durant ses voyages, constituent l'image d'un idéal féminin dans la littérature hagiographique syriaque : ascète, fiancée du Christ, libre des liens du mariage. Elle fut baptisée et devint un vase d'élection de la puissance divine. On la dit « égale aux apôtres », et de fait, elle vécut une vie de missions avant de subir le martyre. Nombreux furent ceux qu'elle convertit au christianisme et elle est une des saintes les plus populaires de la chrétienté syriaque.

32. *Histoire de Martha, la fille de Posi*, éd. Bedjan 1892, *AMS* II, p. 233-234 ; cf. trad. Brock & Ashbrook Harvey 1998, p. 68.

33. *Actes de Thècle.* Voir Burris & Van Rompay, 2002 et 2003.

Une autre sainte avec une activité missionnaire importante est Aquiline, une sainte populaire dans la tradition maronite, qui est la patronne de la ville de Byblos (Jbayl) au Liban[34]. Elle aurait vécu au IIIe siècle et subi le martyre à l'époque des persécutions de Dioclétien. Quand elle était encore jeune fille, l'évêque de la ville Euthalius lui enseigna la foi chrétienne. Âgée de douze ans, elle se mit en route pour convertir les gens au christianisme. Dans cette mission, son autorité lui vient donc de sa relation avec son père spirituel, l'évêque.

Reines et princesses

La reine est une figure importante dans la littérature hagiographique syriaque. Une des figures les plus intéressantes est peut-être celle de Protonice ; cette reine païenne apparaît dans certaines versions de la *Doctrine d'Addaï*, comme le personnage central d'un récit de l'Invention de la Croix, peut-être du IVe-Ve siècle. Pendant qu'Addaï enseigne aux Édesséniens l'histoire du Christ, il leur raconte en effet comment Protonice, une épouse imaginaire de l'empereur romain Claude, renia le paganisme et fit un voyage à Jérusalem. Grâce à un miracle qui permit à sa fille, morte, de ressusciter, elle découvrit la « Vraie Croix » du Christ. La légende de Protonice représente ainsi une version syriaque de l'histoire de l'Invention de la Croix que les Byzantins et les Latins attribuèrent à Hélène, la mère de Constantin[35].

L'image de la souveraine croyante trouve d'autres illustrations dans l'hagiographie syriaque. Un exemple de ce type de sainte est l'impératrice Théodora. Dans ses *Vies des saints orientaux,* Jean d'Éphèse décrit en effet Théodora comme un soutien fervent de la cause antichalcédonienne[36]. Elle défendit leur parti, qui allait devenir l'Église syro-orthodoxe, contre son mari Justinien, qui avait pris le parti des chalcédoniens. Théodora est présentée dans la tradition hagiographique syriaque comme une incarnation de la souveraine pieuse. Lors des persécutions des antichalcédoniens par les évêques chalcédoniens, elle assura en effet la protection de plus 500 moines en les hébergeant dans le palais de Hormisdas à Constantinople[37].

34. Fiey 2004, p. 37 (*SS* 50).

35. Sur les différentes versions de la légende de Protonice, voir Drijvers 1997.

36. Voir Ashbrook Harvey 2001.

37. Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux*, ch. 47, Brooks 1924 (Patrologia Orientalis 18/4), p. 677.

Les traditions chrétiennes et islamiques ont également tissé une légende hagiographique autour de la reine Širin, la femme chrétienne de Khosrau II (590/591-628), dont il est fait mémoire pour son œuvre de rapprochement entre l'Église de l'Est et les chrétiens syro-orthodoxes vivant dans l'Empire sassanide. Le livre de W. Baum, *Shirin : Christian, Queen, Myth of Love*, illustre la fascination littéraire exercée par la reine Širin dans la littérature sassanide chrétienne et la littérature islamique iranienne, y compris dans l'histoire d'al-Nizami (m. 1217) *Khosro et Širin*[38].

Plusieurs martyres perses sont des femmes de haut lignage qui faisaient partie de la cour sassanide, comme on l'a déjà vu dans l'histoire de Behnam et Sara par exemple. Elles ont souvent été converties au christianisme par l'intermédiaire d'un saint homme ou d'un moine et ces histoires mettent en lumière les questions de loyauté familiale. Ces femmes sont en effet présentées comme ayant trahi leur père et la religion des mazdéens. Les filles sont des vierges et c'est le terme de mariage avec le Christ qui est employé comme expression de leur loyauté envers leur nouvelle famille chrétienne. Le récit du martyre est monstrueux et sanglant, mais il est contrebalancé par des récits frappants de la puissance des reliques de la sainte après sa mort. Ainsi dans la vie de la princesse perse convertie Anahid, à qui l'on infligea des tortures sexuelles avant de la mettre à mort, le corps de la sainte fut recouvert de miel après sa mort afin que les frelons puissent continuer à la tourmenter. Ceux-ci furent les témoins de la sainteté de la martyre et au lieu de la piquer, devinrent les gardiens et les protecteurs de son corps, jusqu'à ce que les pieux chrétiens pussent l'enterrer avec les honneurs. Ainsi c'est le règne animal qui déclara la sainteté d'Anahid[39].

Travesties et eunuques

Une catégorie particulière de sainteté féminine dans la tradition hagiographique est celle des saintes travesties. Ces femmes, pour manifester leur piété et leur ascèse, ou comme symbole de leur conversion au christianisme, se déguisent en homme pour mener la vie monastique. Il existe deux types de saintes dans cette catégorie. L'un est celui de la pécheresse ou de la prostituée repentie, qui se fait moine en signe de repentance, l'autre celui de la femme vivant de manière clandestine comme moine au milieu d'autres hommes afin de mener une vie d'ascèse[40].

38. Baum 2004.

39. *Histoire d'Anahid*. Voir Fiey 2004, p. 33-34 (*SS* 41).

40. Voir Coon 1997, p. 38-40 ; Patlagean 1976.

L'histoire de Pélagie, la prostituée pénitente d'Antioche, connut une popularité très large dans l'Antiquité tardive[41]. Pélagie était une actrice qui vivait une vie de luxure et de frivolité ; elle était si belle, raconte un moine, que tout homme qui posait le regard sur elle était aussitôt pris de pensées impures. Suite à sa conversion au christianisme, elle fut baptisée, abandonna sa vie de courtisane et dirigea sa vie toute entière vers le Christ. Elle partit à Jérusalem où elle se fit moine, en habit d'homme, sous le nom de Pélage. Ce récit présente ainsi un symbole particulièrement fort de la repentance et de la conversion : plus le pécheur est grand, plus la gloire de Dieu est magnifiée lorsque cette personne devient ascète.

Cependant toutes les saintes travesties ne sont pas des pécheresses repenties. L'histoire de Marina raconte l'histoire d'une jeune fille dont le père veuf voulait devenir moine[42]. Marina voulut adopter le même genre de vie, mais en tant que femme, elle n'était pas autorisée à le suivre au monastère. Elle s'habilla donc en homme et vécut au monastère sous le nom de Marinos. Un jour elle est accusée d'avoir mis enceinte une jeune fille ; plutôt que de se défendre, elle accepte la fausse accusation avec humilité. Lorsqu'on découvre par la suite sa véritable identité, elle devient l'objet d'admiration et de louange. Elle avait voulu payer sa dette et c'est grâce à son humilité qu'elle acquit sa gloire. Toutes ces histoires, qui jouent avec le renversement des attentes et l'inversion des catégories sociales de genre, jouissaient d'une énorme popularité[43].

Passions légendaires et romans hagiographiques

Les romans hagiographiques syriaques qui concernent des saintes femmes ont bien évidemment leur équivalent dans les mondes grec et latin et beaucoup des légendes que l'on trouve dans la littérature syriaque appartiennent au fond culturel antique commun. L'héroïne est en règle générale belle, chaste et consacrée au Christ. Elle est l'objet de la convoitise des hommes païens qui souhaitent l'épouser, mais elle choisit le martyre plutôt que de trahir son véritable époux, le Christ. Elle prouve sa force et sa vertu en refusant de se laisser attirer dans le mariage contre de l'argent, du pouvoir, la sécurité, ou un statut social. Elle perd sa beauté physique quand ses persécuteurs mutilent ce corps qui avait séduit ses prétendants, mais elle gagne en échange la gloire spirituelle. Elle renonce donc à son

41. *Histoire de Pélagie la pénitente*. Sur la version syriaque de la légende et la bibliographie voir aussi Guillaumont 1981.

42. *Histoire de Marina d'Antioche*.

43. Brock 2008, p. 35-57 ; Briquel-Chatonnet 2010.

corps pour subir le martyre, en signe d'épousailles avec le Christ ; l'horreur et le divin se croisent ainsi dans un même récit de manière émouvante.

L'Histoire de Barbara, une sainte populaire en Orient comme en Occident illustre parfaitement la popularité des romans hagiographiques du monde chrétien de l'Antiquité tardive[44]. Barbara était une jeune fille païenne qui se convertit au christianisme ; fille unique (ܝܚܝܕܝܐ)[45], elle dit à son père que l'on ne la forcerait pas à prendre pour époux un païen[46]. Il fit alors construire une tour dans laquelle il l'enferma. Lorsqu'elle dénonça publiquement la religion de sa famille, elle fut tuée par son père. Ses reliques furent par la suite dispersées à travers tout l'empire et les nombreuses églises placées sous son vocable qui existent dans le monde syriaque et au-delà attestent de la popularité de cette histoire. Sa description comme une femme de grande beauté (ܫܦܝܪܬ ܚܙܘܬܐ)[47], sans voile ni bijoux, la distingue comme un croisement de la beauté et de la chasteté avec la valeur du martyr et du guerrier.

Fébronie de Nisibe : paradigme de la sainteté féminine

Dans cette seconde partie, je m'intéresserai à l'un de ces romans hagiographiques de la tradition syriaque particulièrement émouvant, l'*Histoire de Fébronie de Nisibe*. J'examinerai l'histoire comme un paradigme idéalisé de la sainteté féminine et m'intéresserai ensuite à la diffusion du culte de Fébronie dans le monde latin.

Le récit met en scène une jeune moniale qui vivait dans une communauté monastique près de la ville de Nisibe (Nuṣaybin), au sud-est de la Turquie, près de la frontière syrienne actuelle. Le récit présente Fébronie comme une femme intègre, fidèle, courageuse, belle et qui, grâce à son intelligence et à ses dons de pédagogue, gagne le respect et l'admiration de ses compagnes et de sa mère spirituelle, Bryène. D'après la légende, elle aurait été mise à mort par les autorités romaines pour avoir refusé de renier le christianisme et d'épouser un païen. Après sa mort, l'évêque et les sœurs de la communauté qui avaient survécu décident de partager les reliques entre le monastère et la ville de Nisibe afin que chacun puisse bénéficier des miracles en conservant une parcelle du corps de la sainte. Comme beaucoup de Passions de martyres tardo-antiques, cette histoire intègre

44. *Histoire de Barbara*. Voir aussi Fiey 2004, p. 45-46 (*SS* 71). On pourrait également citer l'Histoire d'Euphémie et le Goth ; voir dans ce volume l'article de L. Greisiger.

45. *Histoire de Barbara*, Bedjan 1892, *AMS* III, p. 345.

46. *Histoire de Barbara,* Bedjan 1892, *AMS* III, p. 346.

47. *Histoire de Barbara,* Bedjan 1892, *AMS* III, p. 345.

des éléments empruntés au roman grec et latin, avec ses péripéties et ses traits de bravoures, en offrant toutefois un tableau de la vie monastique dans l'est de la Syrie destiné à l'édification d'un public chrétien.

L'histoire de Fébronie

Dans le couvent de la région de Nisibe où se passe l'histoire, la vie quotidienne se répartit entre des temps dédiés à la prière en commun *(ṣluta)* et à la lecture *(quroya)* devant l'assemblée des moniales *(dayruta)*[48]. La supérieure du couvent, Bryène, veille à l'éducation de Fébronie, qui se trouve être une très belle jeune fille. Toutes ses compagnes admirent l'amour de la connaissance *(yulpana)* qui l'anime, au point même qu'elle est appelée l'élève de Platon[49], et elle finit par devenir une maîtresse *(malponita)* pour ses compagnes. Elle a été soustraite au regard des hommes depuis son plus jeune âge et durant toute son enfance et son adolescence, sa vie a été consacrée à l'ascèse, l'apprentissage et l'enseignement aux autres. Même des femmes païennes venaient auprès d'elle pour recevoir son enseignement.

La paix de cette vie monastique est interrompue par l'incursion d'un préfet romain, Sélénus[50], dont la cruauté n'a d'égale que la bienveillance de son neveu Lysimaque. Les Romains entrent dans Nisibe et mettent la ville à sac, le monastère étant décrit alors comme un havre de paix au milieu de la guerre. Fébronie se distingue de ses compagnes par sa bravoure, en refusant de s'enfuir. Sa beauté séduit les généraux romains qui lui offrent la main de Lysimaque si elle consent à renier le christianisme. Elle refuse et Sélénus la condamne à mort. La description des supplices qu'on lui fait subir lors de son martyre est saisissante et cruelle, mais le texte définit la mort de Fébronie comme son arrivée au festin du mariage qui doit sceller l'union avec son futur époux, le Christ.

Les sœurs recueillent ensuite le corps de Fébronie et empêchent que l'on emporte ses reliques[51]. On l'enterre sous les lamentations de sa mère spirituelle : « Ma fille, oh ma fille, petite enfant, lève-toi, viens ! »[52] L'évêque de Nisibe souhaite se saisir du corps de la sainte pour la cathédrale de la ville, mais le corps reste dans le couvent auprès de sa famille spirituelle

48. *Histoire de Fébronie,* éd. Bedjan 1895, *AMS* V, p. 580 ; trad. Brock & Ashbrook Harvey 1998, p. 156.

49. *Histoire de Fébronie,* éd. p. 576, trad. p. 154.

50. *Histoire de Fébronie,* éd. p. 574, trad. p. 153.

51. *Histoire de Fébronie,* éd. p. 606, trad. p. 171.

52. *Histoire de Fébronie,* éd. p. 607, trad. p. 172.

et l'évêque reçoit seulement une dent de Fébronie, qu'il fait placer dans une église construite en son honneur. À la fin du récit, l'auteur de la Vie donne son nom : Thomaïs, une moniale du couvent. C'est donc une Vie exceptionnelle en cela qu'elle se donne comme étant écrite par une femme. Le corps de la martyre repose désormais dans l'édifice conventuel qui lui est dédié et le récit hagiographique qui la commémore a été rédigé par une des sœurs du couvent ; c'est donc là, à travers une élaboration littéraire et cultuelle, que s'établit le premier culte de la sainte.

Un récit des origines du monachisme syriaque idéalisé

Cette histoire donne à voir une image mythologisée de la culture monastique syriaque en faisant remonter le modèle des communautés cénobitiques au IVe siècle. Le récit illustre surtout les liens spirituels de maternité et de sororité, comme l'a montré Susan Ashbrook Harvey[53]. Les moniales ont une relation tendue avec l'évêque de Nisibe. En effet, le texte ne mentionne pas de monastère d'hommes à proximité du couvent de moniales, ni d'ailleurs aucune autre institution chrétienne. Toute l'attention du récit est centrée sur le couvent de Nisibe présenté comme un centre d'étude pieuse et de prière.

Certains thèmes dans l'Histoire de Fébronie sont des conventions littéraires du genre, en particulier la présentation de la martyre comme l'épouse du Christ, le renoncement au mariage terrestre pour des épousailles spirituelles, la diabolisation des païens romains. Toutefois, l'originalité de cette histoire est qu'elle décrit le *limes* entre l'Empire romain et l'Empire sassanide comme un haut lieu de la culture monastique éduquée. Elle y dépeint le monastère comme un lieu de répit par rapport à la barbarie de la ville. L'apprentissage, l'enseignement et la prière dans le monastère sont l'antithèse du comportement violent des soldats romains. La région autour de Nisibe était profondément touchée par les guerres entre Byzantins et Perses et le fait que le monastère soit décrit comme un havre de paix, loin des combats, peut refléter le souhait des chrétiens du VIe siècle de mettre en rapport leur propre souffrance et leurs questionnements sur leur loyauté envers l'un ou l'autre empire, avec ceux d'un martyre idéalisé du passé.

Même si l'histoire de Fébronie a été rédigée à la fin du VIe ou au début du VIIe siècle, l'identification de Fébronie comme une sainte locale rend ainsi compte d'une des tendances de l'hagiographie de réactualiser le passé à la lumière des circonstances au moment de la rédaction, et de projeter le contexte social d'une période plus tardive sur le paysage légendaire de

53. Ashbrook Harvey 1996.

l'époque antérieure. La cohésion sociale se voyait en effet renforcée par l'exaltation d'une héroïne qui symbolisait toute la culture syrienne du monachisme, de l'éducation et du martyre. Fébronie a donc fourni à la ville de Nisibe une sainte qui a permis de diffuser le modèle monastique syrien en enjolivant son passé, alors même que ce modèle avait été forgé selon des motifs littéraires empruntés au monde gréco-romain, comme l'a observé depuis longtemps Hippolyte Delehaye entre autres[54].

La diffusion du culte de Fébronie

L'Histoire de sainte Fébronie de Nisibe est aussi un cas à part parmi les histoires des martyres situées pendant les persécutions de Dioclétien, en 303. À la différence des autres saintes syriennes, l'Histoire de Fébronie, qui aurait été écrite au VI^e^ siècle en syriaque, fut en effet traduite en grec et de là en latin, et son culte se répandit au sein de différentes communautés chrétiennes, jusque dans l'Église éthiopienne, où elle est mentionnée dans le *Livre des saints de l'Église éthiopienne*[55] ; chaque communauté a recréé une sainte en accord avec ses propres idéaux de sainteté et son nom apparaît, selon les traditions, sous différentes formes : Phebronia, Pambroniya, Sephronia, Sophronia, Trofimena, Cephronia. Elle est mentionnée aussi bien dans une hymne syro-orientale qui se présente sous la forme d'une litanie des femmes martyres[56] que dans le *Livre de Vie* de l'Église syro-orthodoxe, où elle est appelée femme sainte *(noša qadišta)*[57]. Le *Livre de Vie* fait référence aux noms des saints inscrits sur les diptyques de l'Église. Elle est commémorée dans des milieux à la fois non-chalcédoniens et chalcédoniens ; son culte se répandit ensuite au monde byzantin et à l'Occident latin, en particulier en Italie du Sud et en Sicile[58].

La plus ancienne référence à Fébronie, hormis sa Vie, se trouve dans la collection de récits autour de Rabban Hormizd le Perse et Rabban Bar ʿEdta, qui datent de 588[59]. On y trouve en effet une mention selon laquelle la sœur de Bar ʿEdta aurait construit un monastère à l'est du Tigre, près de Marga en Irak, qu'elle aurait dédiée à « Pambroniya, martyre de Nisibe », qui peut être identifiée très vraisemblablement avec notre Fébronie[60]. Il

54. Delehaye 1966, p. 183-185.

55. Budge 1928, p. 1049.

56. Fiey 1966.

57. Palmer 1991.

58. Voir Chiesa 1990, qui a édité les versions latine et grecque de la Vie de Fébronie.

59. *Histoire de Rabban Hormizd et Rabban Bar ʿEdta*, trad. Budge 1902, II, p. 203.

60. Voir Kaplan 2012, p. 44.

semble donc que les traditions orales concernant une martyre ou une moniale appelée Fébronie ont circulé dans le nord de l'Irak dès le VI^e siècle, tandis que son histoire allait la dépeindre en vierge martyre et éduquée, une héroïne semblable à Catherine d'Alexandrie, ou Hypatie, la martyre païenne qui fut la maîtresse de Synésius de Cyrène[61].

Au VII^e on observe l'émergence du culte dans le monde grec. Dans la collection byzantine des *Miracles de saint Artémios*, qui date du VII^e siècle, Fébronie apparaît en effet comme l'assistante de saint Artémios dans ses guérisons, et elle s'occupe plus particulièrement des femmes qui souffrent de troubles gynécologiques ; une chapelle est même édifiée en son nom dans l'église de Saint-Jean-Prodrome à Constantinople[62]. Même si Assemani a pu affirmer au XVIII^e s. que la Vie syriaque de Fébronie était une traduction d'un texte grec[63], le bollandiste Paul Peeters a montré que certaines expressions dans le texte grec ne pouvaient s'expliquer que si l'on supposait un *Urtext* syriaque[64]. Les Grecs ont donc dû entrer en contact avec l'histoire de Fébronie à travers les campagnes en Mésopotamie de l'empereur Héraclius (610-641). Il semble en effet qu'Héraclius ait eu de sa seconde femme une fille appelée Fébronie[65].

À partir de ce moment-là, on trouve d'autres attestations du nom de Fébronie dans le monde grec qui témoignent de la diffusion de son culte : au VIII^e siècle, la mère du confesseur iconodoule Anthousa de Mantinée, et au VIII^e-IX^e siècle, une jeune fille qui apparaît dans la *Vie de David, Syméon et Georges de Lesbos*[66]. L'Église russe vénère la princesse thaumaturge Fébronie de Murom, dont les reliques furent transférées dans l'église Sainte-Sophie de Kiev en 1228, où un cycle iconographique en mosaïque est consacré à son histoire.

La version latine de la Vie date du IX^e siècle, peu après le pontificat des papes Serge et Grégoire III, les papes syriens de la fin VII^e-début VIII^e siècle. Ils sont connus pour avoir promu le monachisme et le culte des icônes et introduit des réformes dans l'Église latine. C'est à peu près à la même

61. Voir Alexakis 2012.

62. Voir Knipp 2002 ; Mango 1979, p. 41-42, plan fig. 1 ; Crisafulli & Nesbitt 1997, p. 13-14, 140-144 (miracle 24), 198-199 (miracle 38), 222-225 (miracle 45).

63. Assemani 1719-1728, III/2, p. 882. Voir Kaplan 2012 p. 36-37.

64. Peeters 1922, p. 241-298, en particulier p. 256. Voir aussi Chiesa 1990, p. 8, 353-355, et Kaplan 2012, p. 37.

65. Kaplan 2012, p. 42-46.

66. Je suis reconnaissante à Alice-Mary Talbot pour ces références. Des traductions de ces textes se trouvent dans Talbot 1998 : Life of St. Anthousa of Mantineon, p. 16, Life of Sts. David, Symeon, and George of Lesbos, p. 193-197. Voir Alexakis 2012.

époque que le culte de Fébronie est attesté pour la première fois à Patti ou Messine en Sicile et, comme nous l'avons rappelé en introduction, sa fête continue à être célébrée à Palagonia en Sicile, où une relique de son bras est conservée[67].

En croisant les motifs du roman grec et ceux des Actes des apôtres, et en situant le récit à Nisibe, l'*Histoire de Fébronie* a réutilisé les motifs littéraires des Passions de martyrs avec pour objet l'exaltation de la vie monastique en Orient, le célibat et l'éducation. Cette histoire illustre comment l'attribution des idéaux monastiques chrétiens à une moniale syrienne et les catégories sociales qui ont été introduites dans le récit, à savoir les Syriens contre les Romains, le célibat contre le mariage, le chrétien contre le païen, l'homme contre la femme, ont séduit l'imagination religieuse des traditions chrétiennes au-delà du monde syriaque. À travers ce genre de textes hagiographiques, les syriaques du VI^e^ siècle se sont prévalus de l'autorité de leur héritage monastique à une époque où précisément les conflits politiques, les calamités naturelles et les controverses christologiques menaçaient de détruire leur paix. Beaucoup de traditions se sont réclamées d'une continuité avec Fébronie, sans jamais oblitérer son passé syrien. Ainsi du point de vue du monde syriaque, elle était un messager idéal et la réception qu'a eue son histoire témoigne de l'efficacité du discours hagiographique pour la transmission du savoir et la formation de réseaux entre chrétiens au-delà des frontières linguistiques. Ce qui est particulièrement significatif dans le cas de l'Histoire de Fébronie c'est qu'elle a permis de diffuser une certaine image de la femme, syriaque, dans le monde méditerranéen plus large.

Conclusion

La tradition syriaque a accordé aux femmes des rôles importants au sein de l'Église comme veuves, diaconesses ou vierges consacrées[68]. La sainteté féminine, dans le cas des prostituées repenties comme Pélagie, servait à remettre en question la sainteté des moines qui racontaient ces histoires. Beaucoup de saints hommes sont nés de saintes femmes : la force et la vertu de ces mères chrétiennes sont essentielles dans la formation du jeune moine en devenir. L'hagiographie est une source importante pour essayer de comprendre comment les symboles du sacré furent intégrés à la vie de femmes, qu'elles soient réelles ou légendaires.

67. Pour une étude très complète sur le culte de Fébronie en Italie, voir Stelladoro 2011.

68. Ashbrook Harvey 2011. Pour les veuves au sein de l'Église, voir Penn 2001.

Les histoires saintes du monde syriaque ont réservé une place particulière pour les femmes dans la mémoire liturgique et hagiographique. Le plus grand modèle était Marie, la Mère de Dieu. Beaucoup de mères furent responsables de la conversion de leurs enfants et c'est à la mère que les textes hagiographiques attribuent le maintien de la foi chrétienne au sein du foyer. Les saintes femmes consacrèrent leur vie à l'ascèse et les filles du Pacte ont rempli une fonction importante dans les villes syriaques de l'Orient. Parmi les martyrs syriaques, beaucoup furent des femmes. Les sœurs furent des liens familiaux nécessaires pour donner aux saints hommes des héritiers dans leur vie monastique. L'hagiographie syriaque a utilisé le vocabulaire des épousailles célestes avec le Christ pour rendre compte de la mort comme de l'inauguration d'une nouvelle vie au côté de l'époux céleste, le Christ. Les femmes apparaissent comme des missionnaires, lorsque, à l'image de Thècle, elles se détachaient des valeurs de leur monde et du mariage pour mener une vie apostolique sur la route. Des saintes femmes avec la grâce et la beauté de Fébronie et Barbara renoncèrent à la possibilité de promotion que leur offrait le mariage pour témoigner leur fidélité au Christ et offrir leur corps en martyre afin de gagner un rang élevé dans la hiérarchie des saints. Enfin la tradition syriaque réservait une place particulière aux saintes souveraines comme Théodora à l'Ouest et Anahid à l'Est, dont le pouvoir et l'autorité terrestres furent utilisés pour la promotion de l'orthodoxie. Toutes ces saintes attestent de la variété des images de la femme dans l'hagiographie syriaque.

Traduction d'André Binggeli

Bibliographie

Actes de Thècle (*BHO* 1152-1154) : William Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, I-II, London, 1871 (réimpr. Amsterdam, 1968), p. 127-169 (éd.), 166-145 (trad.).

Éphrem, *Hymnes sur la Nativité* : Edmund Beck (éd. et trad. all.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate*, Louvain, 1959 (CSCO 186-187, Script. syr. 82-83) ; Kathleen E. McVey (trad. angl.), *Ephrem the Syrian, Hymns*, New York, 1989 ; François Cassingéna-Trévedy (trad. fr.), *Éphrem de Nisibe, Hymnes sur la Nativité*, Paris, 2001 (Sources chrétiennes 459).

Histoire de ʿAbd al-Masiḥ de Sinjar (*BHO* 3) : Joseph Corluy (éd.), « Acta sancti Mar Abdu'l Masich, aramaice et latine edidit nunc primum ex cod. Londinensi (Addit. mss. 12174) », *Analecta Bollandiana* 5, 1886, p. 5-52 ; Bedjan 1890 (éd.), *AMS* I, p. 173-201.

Histoire d'Anahid (*BHO* 47) : Bedjan 1891 (éd.), *AMS* II, p. 565-571, 583-603 ; Brock & Ashbrook Harvey 1998 (trad.), p. 82-99.

Histoire d'Awgin (*BHO* 120-122), Bedjan 1892 (éd.), *AMS* III, p. 376-480.

Histoire de Barbara (*BHO* 133-134) : Bedjan 1892 (éd.), *AMS* III, p. 345-355 ; Lewis 1900, p. 101-110 (éd.), p. 77-84 (trad.).

Histoire de Bassus et Suzanne (*BHO* 174-176) : Jean-Baptiste Chabot (éd.), *Le légende de Mar Bassus, martyr persan suivi de l'histoire de la fondation de son couvent à Apamée*, Paris 1903 ; Bedjan 1894 (éd.), *AMS* IV, p. 471-507.

Histoire de Behnam et Sara (*BHO* 177) : Bedjan 1894 (éd.), *AMS* II, p. 397-441.

Histoire de Fébronie (*BHO* 302) : Bedjan 1895 (éd.), *AMS* V, p. 573-615 ; Brock & Ashbrook Harvey 1998 (trad.), p. 152-176.

Histoire de Jacques et Azad (*BHO* 423) : Bedjan 1894 (éd.), *AMS* IV, p. 137-141.

Histoire de Malke (*BHO* 587), Bedjan 1895 (éd.), *AMS* V, p. 421-469.

Histoire de Marina d'Antioche (*BHO* 694-697) : Bedjan 1890 (éd.), *AMS* I, p. 366-371 (= *AMS* VII, p. 272-277) ; Lewis 1900, p. 48-61 (éd.), 36-45 (trad.) ; François Nau, « Histoire de Sainte Marine. I. Texte syriaque », *Revue de l'Orient chrétien* 6, 1901, p. 283-285, réimpr. Léon Clugnet, *Vie et office de Sainte Marine (textes latins, grecs, coptes, arabes, syriaques, éthiopien, haut-allemand, bas-allemand et français)*, Paris (Bibliothèque hagiographique orientale 8), p. 117-119.

Histoire de Martha, la fille de Posi (*BHO* 698) : Bedjan 1891 (éd.), *AMS* II, p. 233-241 ; Brock & Ashbrook Harvey 1998 (trad.), p. 67-73.

Histoire de Pélagie la Pénitente (*BHO* 919) : Ioannes Gildemeister (éd.), *Acta S. Pelagiae syriace*, Bonn, 1879 ; Bedjan 1896 (éd.), *AMS* VI, 616-649 ; Brock & Ashbrook Harvey 1998 (trad. angl.), p. 40-62 ; Guillaumont 1981 (trad. fr.), p. 292-315.

Histoire de Rabban Hormizd et Rabban Bar ʿEdta : Ernest A. Wallis Budge (éd. et trad.), *The Histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar ʿIdtâ*, I-II, London, 1902.

Jacques de Sarug, *Hymnes sur la Mère de Dieu* : Mary Hansbury (trad.), *Jacob of Serug, On the Mother of God*, Crestwood, NY, 1998.

Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux* : Ernest W. Brooks (éd. et trad.), *John of Ephesus : Lives of the Eastern Saints*, Paris 1923, 1924 et 1925 (Patrologia Orientalis 17/1, 18/4 et 19/2).

Vie d'Éphrem : Joseph P. Amar (éd. et trad.), *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, Louvain, 2011 (CSCO 629-630, Script. syr. 242-243).

Vie de Jean Bar Aphtonia (*BHO* 497) : François Nau (éd. et trad.), « Histoire de Jean Bar Aphtonia », *Revue de l'Orient chrétien* 7, 1902, p. 97-135.

Vie de Rabbula (*BHO* 1023) : Julian Joseph Overbeck (éd.), *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 159-209 ; Bedjan 1894 (éd.),

AMS IV, p. 396-450 ; Robert Doran (trad.), *Stewards of the Poor. The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo, MI, 2006 (Cistercian Studies Series 208), p. 65-105.

Études modernes

Alexakis 2012 : Alexander Alexakis, « A Meeting of Hypatia of Alexandria with St. Febronia of Nisibis in the *Life* of Sts. David, Symeon and George of Lesbos », dans Sullivan 2012, p. 19-30.

Ashbrook Harvey 1990 : Susan Ashbrook Harvey, « Women in Early Byzantine Hagiography : Reversing the Story », dans L. L. Coon, K. J. Haldane & E. W. Sommer (éds), *That Gentle Strength : Historical Perspectives on Women in Byzantine Christianity*, Charlottesville, London, p. 36-59.

Ashbrook Harvey 1993 : Susan Ashbrook Harvey, « Feminine Imagery for the Divine : The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition », *St Vladimir's Theological Quarterly* 37, p. 111-139.

Ashbrook Harvey 1996 : Susan Ashbrook Harvey, « Sacred Bonding : Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography », *Journal of Early Christian Studies* 4/1, p. 27-56.

Ashbrook Harvey 2001 : Susan Ashbrook Harvey, « Theodora : "the Believing Queen" : A Study in Syriac Historiographical Tradition », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 4/2, p. 209-234.

Ashbrook Harvey 2005a : Susan Ashbrook Harvey, « On Mary's Voice : Gendered Words in Syriac Marian Tradition », dans D. Martin & P. Cox Miller (éds), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies : Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham, London, p. 63-86.

Ashbrook Harvey 2005b : Susan Ashbrook Harvey, « Revisiting the Daughters of the Covenant : Women's Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 8/2, p. 125-149.

Ashbrook Harvey 2011 : Susan Ashbrook Harvey, « Women in the Syriac Tradition », dans S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz & L. Van Rompay (éds), *The Gorgias Enclyclopedic Dictionary of the Syriac Tradition*, Piscataway, NJ, p. 427.

Assemani 1719-1728 : Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, I-III, Roma.

Baum 2004 : Wilhelm Baum, *Shirin : Christian, Queen, Myth of Love. A Woman of Late Antiquity : Historical Reality and Literary Effect*, Piscataway, NJ.

Briquel-Chatonnet 2010 : Françoise Briquel-Chatonnet, « Une jeune fille changée en jeune homme. Homélie sur un miracle survenu dans le monastère de Qartmin, dans le Tur Abdin », dans M.-A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien & F. Jullien (éds), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 142), p. 133-152.

Brock 1990 : Sebastian P. Brock, « The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature », dans J. M. Soskice (éd.), *After Eve : Women, Theology and the Christian Tradition*, London, p. 73-88.

Brock 1992 : Sebastian P. Brock, *The Luminous Eye : The Spiritual World Vision of Ephrem the Syrian*, Kalamazoo, MI.

Brock 1994 : Sebastian P. Brock, *The Bride of Light : Hymns on Mary from the Syriac Churches*, Kottayam (Mōrān 'Eth'ō 6).

Brock 2008 : Sebastian P. Brock, « St Marina and Satan : A Syriac Dialogue Poem », *Collectanea Christiana Orientalia* 5, p. 35-57.

Brock & Ashbrook Harvey 1998 : Sebastian P. Brock & Susan Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley, 1987, 1998².

Budge 1928 : E. A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church : A Translation of the Ethiopic Synaxarium*, IV, Cambridge, 1928.

Burris & Van Rompay 2002 : Catherine Burris & Lucas Van Rompay, « Thecla in Syriac Christianity : Preliminary Observations », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 5/2, p. 225-236.

Burris & Van Rompay 2003 : Catherine Burris & Lucas Van Rompay, « Some Further Notes on Thecla in Syriac Christianity », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 6/2, p. 337-342.

Chiesa 1990 : Paolo Chiesa, *Le Versioni Latine della Passio Sanctae Febroniae : Storia, Metodo, Modelli di Due Traduzioni Agiografiche Altomedievali*, Spoleto.

Coon 1997 : Lynda L. Coon, *Sacred Fictions : Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia, 1997.

Crisafulli & Nesbitt 1997 : Virgil S. Crisafulli & John W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios : A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leiden, New York (The Medieval Mediterranean 13).

Delehaye 1966 : Hippolyte Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1966² (Subsidia hagiographica 13b).

Devos 1946 : Paul Devos, « Sainte Širīn, martyre sous Khosrau Ier Anōšarvān », *Analecta Bollandiana* 64, 1946, p. 87-131.

Drijvers 1997 : Jan W. Drijvers, « The Protonike Legend, the *Doctrine Addai* and Bishop Rabbula of Edessa », *Vigiliae Christianae* 51/3, p. 298-315.

Fiey 1964 : Jean Maurice Fiey, « Encore ʿAbdulmasih de Singar », *Le Muséon* 77, p. 205-223.

Fiey 1966 : Jean Maurice Fiey, « Une hymne nestorienne sur les saintes femmes », *Analecta Bollandiana* 84, p. 77-110.

Griffith 1993 : Sidney H. Griffith, « Monks, "Singles", and the "Sons of the Covenant" : Reflections on Syriac Ascetic Terminology », dans E. Carr, S. Parenti, T. Stefano, A. Thiermeyer & E. Velkovska (éds), *ΕΥΛΟΓΗΜΑ : Studies in Honor of Robert Taft, S.J.*, Roma (Studia Anselmiana 110, Analecta liturgica 17), p. 141-160.

Guillaumont 1981 : Antoine Guillamont, « La version syriaque », dans P. Petitmengin (éd.), *Pélagie la Pénitente : métamorphoses d'une légende*, I. *Les textes et leur histoire*, Paris (Études augustiniennes), p. 287-315.

Hélou 2007 : Clémence Hélou, « Le symbolisme féminin dans la poésie de saint Éphrem », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque XI : Saint Éphrem, un poète pour notre temps*, Antélias, Liban, p. 143-154.

Kaplan 2012 : Michel Kaplan, « Une hôtesse importante de l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Oxeia à Constantinople : Fébronie », dans Sullivan 2012, p. 31-52.

Kitchen 2011 : Robert A. Kitchen, « Bnay Qyāmā, Bnāt Qyāma », dans S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz & L. Van Rompay (éds), *The Gorgias Enclyclopedic Dictionary of the Syriac Tradition*, Piscataway, NJ, p. 84-85.

Knipp 2002 : David Knipp, « The Chapel of Physicians at Santa Maria Antigua », *Dumbarton Oaks Papers* 56, p. 1-23.

Kraemer 2008 : Ross S. Kraemer, « Women and Gender », dans S. A. Harvey & D. Hunter (éds), *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, p. 465-492.

Lewis 1900 : Agnes Smith Lewis, *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest as Written above the Old Syriac Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanūn in A.D. 778*, London (Studia Sinaitica 9-10).

MANGO 1979 : Cyril MANGO, « On the History of the Templon and the Martyrion of St Artemios of Constantinople », *Zograf* 10, p. 1-13, réimpr. dans ID., *Studies on Constantinople*, Aldershot (Variorum Reprints), n° XV.

MCVEY 2001 : Kathleen E. MCVEY, « Ephrem the Syrian's Use of Female Metaphors to Describe the Deity », *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 5, p. 261-288.

MURRAY 1971 : Robert MURRAY, « Mary, the Second Eve in the Early Syriac Fathers », *Eastern Churches Review* 3/4, p. 372-384.

PALMER 1990 : Andrew PALMER, « Sisters, Fiancées, Wives and Mothers of Syrian Holy Men », dans R. Lavenant (éd.), *V Symposium Syriacum, 1988 : Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988*, Roma (Orientalia Christian Analecta 236), p. 207-214.

PALMER 1991 : Andrew PALMER, « The Book of Life in the Syriac Liturgy : An Instrument of Social and Spiritual Survival » *The Harp* 4, p. 161-171.

PATLAGEAN 1976 : Évelyne PATLAGEAN, « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali*, sér. III, 17, p. 597-625.

PEETERS 1922 : Paul PEETERS, « Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine », *Analecta Bollandiana* 40, p. 241-298.

PENN 2001 : Michael PENN : « "Bold and Having No Shame" : Ambiguous Widows, Controlling Clergy, and Early Syrian Communities, » *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 4 (July 2001), p. 1-22.

STELLADORO 2011 : Maria STELLADORO, *Santa Febronia : Vergine e martire sotto Diocleziano*, Gorle.

SULLIVAN 2012 : Denis SULLIVAN, Elizabeth FISHER & Stratis PAPAIOANNOU (éds), *Byzantine Religious Culture : Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, Leiden, Boston (The Medieval Mediterranean, Peoples, Economies and Cultures, 400-1500, 92).

TALBOT 1996 : Alice-Mary TALBOT (éd.), *Holy Women of Byzantium : Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, DC (Byzantine Saints' Lives in Translation 1).

TALBOT 1998 : Alice-Mary TALBOT (éd.), *Byzantine Defenders of Images : Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington, DC (Byzantine Saints' Lives in Translation 2).

L'hagiographie syro-occidentale à la période islamique

Jack Tannous
Princeton University

Comme il n'existe pas de liste de référence pour les saints syriaques, c'est une entreprise délicate que de prendre la mesure d'un sujet aussi vaste que l'hagiographie syriaque. Plusieurs instruments de travail permettent néanmoins de se faire une première idée de l'ampleur du domaine. Dans son *Histoire de la littérature syriaque*, le patriarche syro-orthodoxe Ignace Éphrem Barṣawm affirmait avoir connaissance de quelque 230 Vies de saints et Passions en syriaque, sans compter les Vies que l'on trouve dans les œuvres de Pallade et de Jean d'Éphèse[1]. Parmi les près de 1 300 entrées que compte la *Bibliotheca hagiographica orientalis* de Paul Peeters, un tiers se rapporte à des Vies, des œuvres versifiées, des homélies ou d'autres textes, en syriaque, qui décrivent les vies de saints hommes et de saintes femmes[2]. Jean Maurice Fiey a compilé des renseignements sur 471 saints dans son répertoire des *Saints syriaques*[3]. L'on pourrait aussi, en s'armant de patience, compter les saints répertoriés dans la *Bibliotheca sanctorum orientalium*, récemment parue, et le total serait sans aucun doute encore différent[4].

Un des points communs entre tous ces chiffres, c'est qu'aucun d'eux n'est identique ; en effet les saints syriaques ne sont pas égaux entre eux. Il faut faire la différence entre les saints qui sont commémorés dans les calendriers liturgiques de l'Église, comme le *Martyrologe* de Rabban Ṣliba, un calendrier liturgique qui recense toutes les fêtes de saints pour toute

1. Barsoum 1987, p. 151, trad. anglaise dans Barsoum 2000, p. 61 (2003², p. 175).
2. D'après un rapide calcul, 421 textes syriaques sont répertoriés dans la *BHO*. Certains individus ou groupes d'individus peuvent être répertoriés en plusieurs endroits ; il n'y a donc pas 421 « saints syriaques ».
3. Fiey 2004.
4. Abuliff 1998.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 225-245.

l'année, compilé à la fin du XIV^e^ siècle par un moine du monastère de Qarṭmin[5], et les saints pour lesquels nous disposons d'une Vie écrite. Le fait qu'un individu soit commémoré dans un calendrier ne veut pas forcément dire qu'une Vie a été composée pour ce saint particulier ; cela ne garantit pas non plus qu'une Vie, quand bien même elle aurait été écrite, aura survécu jusqu'à nous. Prenons un exemple dans le calendrier de Rabban Ṣliba ; un certain Šabra y est commémoré à deux reprises : le 7 décembre et le 3 juin. Ni Paul Peeters ni Jean Maurice Fiey ne furent capables d'en dire davantage sur ce saint, sinon qu'il était, selon toute vraisemblance, originaire de la ville de Midyat[6] ; mais il n'est même pas certain que les deux dates se réfèrent au même saint. Des recherches à venir apporteront peut-être un jour d'autres éléments qui permettront de préciser qui était Šabra et ce qu'il fit pour mériter d'être cité dans ce calendrier liturgique, mais pour l'heure, il demeure un nom sans histoire. Lorsque l'on tente ainsi de faire coïncider un nom dans un calendrier avec un individu connu par ailleurs par des récits, il est souvent utile de garder à l'esprit que toutes les Vies de saints syriaques n'ont pas encore été éditées, encore moins traduites[7], mais aussi, dans bien des cas, que des confusions existent dans la littérature secondaire qui sert de référence[8].

5. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, éd. PEETERS 1927.

6. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, PEETERS 1927, p. 143 (éd.), 169 (trad. 7 décembre) ; p. 154 (ܡܕܝܢܬ ܡܥܪܬܐ), 185 (trad. 3 juin : « Šabra de Midyat »). Voir aussi FIEY 2004, p. 165 (*SS* 376).

7. Jean-Baptiste Chabot, par exemple, publia une édition de la *Vie de Išoʿsabran*, mais préféra l'accompagner d'une « simple analyse » en français, jugeant qu'il était « impossible de faire passer dans une traduction, quelle que soit sa fidélité, les tournures et les images qui constituent la beauté et l'élégance du style dans les langues sémitiques [...] la lecture d'une traduction littérale paraîtrait fastidieuse et insipide » ; cf. Išoʿyahb III d'Adiabène, *Vie de Išoʿsabran*, éd. CHABOT 1897, p. 487. Il va sans dire que la plus grande partie des *Acta martyrum et sanctorum*, éd. BEDJAN 1890-1897, n'a pas encore été traduite.

8. On trouve dans le répertoire de FIEY 2004, p. 163, l'article « Ruben » (*SS* 368), qui renvoie à un saint mentionné deux fois dans le calendrier de Rabban Ṣliba (1^er^ août et 4 août) ; il est suivi de l'article « Rubil » (*SS* 369), un moine dont la Vie est encore inédite. Ce dernier est commémoré au 1^er^ août dans deux *Ménologes syriaques* : VI (éd. NAU 1912, p. 83) et X (p. 111). En réalité, celui que P. Peeters appelle « Ruben » dans sa traduction latine s'appelle « Rubil » dans le texte syriaque ; Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, éd. PEETERS 1927, p. 157 (ܚܢ ܐܚܕ) et 158 (ܡܫܢܝ ܡܢ ܐܚܕ ܚܢ), p. 190 (trad. « Sanctus Ruben »). P. Peeters ignorait sans doute qu'il existe une Vie inédite de Rubil, et fit l'hypothèse que celui-ci était un stylite de Qarṭmin (*ibid.*, p. 190, note 2). Cette hypothèse fut ensuite reprise par J. M. Fiey qui distingua deux saints là où il faut sans doute n'en voir qu'un seul.

Il existe une troisième catégorie de saint, qui jouit d'une sorte d'existence textuelle intermédiaire : c'est le saint qui est davantage qu'un simple nom dans un calendrier, mais qui n'a pas le privilège d'avoir une Vie complète. Abraham de Natpar, un ascète et auteur ascétique syro-oriental qui vécut au VI^e^ siècle, en est un bon exemple, puisqu'aucune Vie indépendante le concernant n'est conservée, alors que le personnage apparaît dans plusieurs œuvres hagiographiques et historiographiques plus tardives : le *Livre de la chasteté*, la *Chronique de Séert*, le *Livre de la tour (Kitāb al-majdal).* Ces œuvres sont les traces d'une Vie d'Abraham, aujourd'hui perdue, qui fut sans doute rédigée au VII^e^ siècle[9].

L'objet de cet article est donc de passer au crible les manuscrits, les calendriers et les collections hagiographiques en recensant tous les noms et les Vies de saints qu'on pourra y collecter afin de dresser un premier tableau d'ensemble de l'hagiographie syro-occidentale et plus précisément celle de l'Église syro-orthodoxe à la période médiévale – on laissera de côté les martyrs de l'Église syro-orthodoxe qui furent mis à mort au cours des massacres de la fin de la période ottomane. On présentera ensuite plus en détail deux des textes hagiographiques les plus intéressants de l'époque : les Vies inédites de Theoduṭe d'Amid (mort en 698) et celle de Siméon des Olives (mort en 734).

Les saints dans la tradition syro-orthodoxe (VII^e^-XIII^e^ s.) : une vue d'ensemble à partir des sources disponibles

Lorsque l'on considère la situation après 639, qui marque la conquête des principales villes du nord de la Mésopotamie, Ḥarran, Resh'ayna, Mardin et Amid, par les armées arabes, on ne peut que constater que la production hagiographique de l'Église syro-orthodoxe, ou miaphysite, désormais sous domination musulmane, est plutôt clairsemée en comparaison de la richesse et de la fécondité de l'hagiographie syriaque de la période tardo-antique : il n'existe malheureusement pas de Jean d'Éphèse syro-occidental pour la période médiévale[10]. Cependant ce fléchissement dans la production hagiographique ne se rencontre pas de manière uniforme à travers tout l'Orient chrétien durant la période islamique médiévale, pas même au sein des communautés syriaques. En effet, du côté syro-oriental, de grandes collections hagiographiques ont été produites pendant les

9. Voir FIEY 2004, p. 26-27 (*SS* 24).

10. Voir SEGAL 2001[2], p. 193.

siècles qui ont suivi les conquêtes arabes, comme le *Livre de la chasteté* de Išoʿdnaḥ de Baṣra ou l'*Histoire monastique* de Thomas de Marga[11], qui contiennent l'une et l'autre des renseignements sur quantité de saints hommes. Il faut aussi prendre en compte un ouvrage aujourd'hui perdu, le *Petit paradis* composé au début du VIII^e^ siècle par David, évêque des tribus kurdes, qui semble avoir été lui aussi une histoire monastique[12].

Les calendriers liturgiques

En parcourant les calendriers de saints ou, plus simplement, en feuilletant le répertoire de Fiey qui a déjà fait le travail de dépouillement de beaucoup de ces calendriers, on peut établir une liste de chrétiens qui ont vécu sous le joug musulman et qui furent par la suite commémorés comme des saints par l'Église syro-orthodoxe. Dans certains cas, il est possible de faire coïncider ces noms avec des personnages qui sont mentionnés par ailleurs dans des chroniques ou dans d'autres ouvrages ; dans les autres cas, il faut se contenter de faire une hypothèse, la plus vraisemblable, afin d'identifier le saint nommé dans le calendrier. Parfois, comme pour Siméon de Dara, commémoré le 25 février dans le calendrier de Rabban Ṣliba, on ne sait pas si Dara est le siège épiscopal ou la ville d'origine du saint. S'il s'agit de son siège épiscopal, on peut faire l'hypothèse, avec Fiey, que c'est l'évêque de Dara qui fut présent au synode de Mantzikert en 726[13] ; il n'y a toutefois aucun moyen d'en être certain. Dans d'autres cas, il est plus aisé de faire coïncider un nom avec un personnage connu par d'autres sources, et cela peut même donner des résultats surprenants : ainsi Athanase Sandalaya (mort en 758) était une figure si contestée dans l'Église syro-orthodoxe au VIII^e^ siècle, qu'il semble avoir été assassiné par ses opposants. Il est pourtant encore commémoré le 21 mai dans un calendrier de l'Église syro-orthodoxe, celui de Rabban Ṣliba[14].

11. Išoʿdnaḥ de Baṣra, *Livre des fondateurs* (ou *Livre de la chasteté*) ; Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* (ou *Historia monastica*).

12. Voir BAUMSTARK 1922, p. 205.

13. FIEY 2004, p. 176 (*SS* 415).

14. FIEY 2004, p. 38-39 (*SS* 56). Andrew Palmer évoque deux commémoraisons pour Athanase Sandalaya dans le calendrier de Rabban Ṣliba (21 mai et 11 juillet ; cf. PALMER 1990, p. 170). Au contraire, FIEY 2004, p. 38-39 (*SS* 56), qui suit l'index établi par Peeters, ne retient que la date du 21 mai. Le saint commémoré le 11 juillet serait alors Athanase de Qarṭmin ; Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, PEETERS 1927, p. 156 (ܚܙ ܐܬܢܐܣܝ), 188 (trad. et note 1) ; cf. FIEY 2004, p. 38 (*SS* 53). Cette confusion montre une fois encore à quel point il est difficile d'établir l'identité des saints dont les noms apparaissent dans les calendriers lorsqu'il n'existe pas d'indications précises.

Au niveau le plus élémentaire, les noms que l'on trouve dans les calendriers syro-occidentaux constituent le sanctoral commun d'une Église, l'ensemble des individus que la communauté considère comme possédant un type particulier de sainteté et qui méritent de ce fait de servir d'exemple et d'être commémorés. Comme l'a observé Fiey, c'est le fait d'inscrire son nom dans un calendrier qui signifie, pratiquement, qu'un individu est reconnu comme un saint dans l'Église syro-orthodoxe[15]. Par contrecoup, le fait qu'un nom ne soit pas inscrit dans un calendrier signifie que l'individu n'était pas considéré comme un saint[16]. Ainsi, dans sa *Chronique ecclésiastique*, Barhebraeus rapporte ce qui ressemble à une courte Vie du polygraphe Sévère bar Šakko (mort en 1241)[17]. Mais comme Sévère n'est commémoré dans aucun calendrier de l'Église, il faut sans doute considérer le récit de Barhebraeus comme une simple biographie plutôt qu'un texte qui aurait une dimension hagiographique[18].

Les traditions hagiographiques non-syro-orthodoxes

Sur près de cinq cents noms répertoriés par Fiey, moins de quarante concernent des saints qui vécurent après les conquêtes arabes. Dans la période tardo-antique, les persécutions dans les Empires romain et sassanide, sans mentionner les répercussions des querelles autour du concile de Chalcédoine (451), ont fourni un matériau abondant aux hagiographes qui composèrent des Passions de martyrs en grand nombre. À l'inverse, à l'époque islamique, les syro-orthodoxes n'ont pas beaucoup écrit sur leurs martyrs, même sur ceux qui furent mis à mort aux mains des musulmans. Antoine (Rawḥ al-Qurašī), par exemple, est un arabe converti au christianisme qui subit le martyre en 799. Peu après son martyre, une Vie d'Antoine fut écrite en arabe, qui fut ensuite traduite en éthiopien et en géorgien[19]. Il n'existe pourtant pas de Vie d'Antoine en

15. Fiey 2004, p. 5.

16. Il est à noter toutefois que tous les calendriers des périodes tardo-antiques et médiévales ne sont pas conservés : un individu peut très bien avoir été reconnu comme un saint dans une Église sans qu'aucune trace ou aucune commémoration n'en ait été conservée.

17. Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum*, éd. Abbeloos & Lamy 1877, III, col. 410-411. Sachau 1899, II, p. 684, la qualifie de « kurze Vita ».

18. Sévère (ou Jacques) bar Šakko n'est pas mentionné dans le calendrier de Rabban Ṣliba, ni dans les *Ménologes* édités par Nau, ni dans le *Calendrier* attribué à Jacques d'Edesse, éd. Brock 1970. Il n'est pas non plus répertorié dans Fiey 2004.

19. *Passion d'Antoine le néomartyr,* éd. Peeters 1914 et Dick 1960. Voir aussi Vila 2009 et Binggeli 2010a.

syriaque, alors même qu'un court récit de son martyre a été intégré dans la *Chronique* de Michel le Syrien et qu'il est commémoré au 25 décembre dans le calendrier de Rabban Ṣliba[20]. De même, Rabban Ṣliba mentionne au 1er février un néomartyr nommé Elia[21] ; il n'existe pas de Vie de ce saint en syriaque, mais Peeters et Fiey ont tous deux fait le rapprochement avec Élie d'Héliopolis, un martyr de Baʿalbek du VIIIe siècle, dont il existe une Vie en grec et dont la date de commémoraison tombe précisément le 1er février[22]. Ainsi, la disparition des Passions proprement dites de martyrs d'époque islamique dans la tradition syro-orthodoxe ne signifie pas pour autant la disparition complète de ces textes dans toutes les communautés chrétiennes du Proche-Orient[23]. Bien plus, les cas d'Antoine et d'Élie témoignent du fait que les syro-orthodoxes pouvaient commémorer des martyrs qui appartenaient à d'autres traditions, clairement concurrentes (en l'occurrence chalcédoniennes). Ils ne se contentaient d'ailleurs pas de commémorer des martyrs appartenant à d'autres traditions, ils célébraient aussi leurs saints hommes[24]. Jean de Daylam, un saint moine syro-oriental

20. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, éd. PEETERS 1927, p. 144 (éd.), 171 (trad.). Michel le Syrien, *Chronique*, CHABOT, IV, p. 487-488 (éd.), III, p. 18-19 (trad.). Antoine est également commémoré le 1er décembre chez les melkites du Khwarizm d'après le calendrier d'al-Bīrūnī ; cf. *Passion d'Antoine le néomartyr,* éd. PEETERS 1914, p. 410.

21. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, éd. PEETERS 1927, p. 144 (ܚܒܝܫ ܡܪܝ ܫܡܥܘܢ ܡܠܟܐ ܕܚܘ ܘܒܢ ܡܫܝܚܐ), p. 174 (trad.).

22. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, éd. PEETERS 1927, p. 174, note 18, et FIEY 2004, p. 73 (*SS* 141). Pour la vie grecque, voir *Vie d'Élie d'Héliopolis*, éd. PAPADOPOULOS-KERAMEUS 1907, avec la date de commémoraison p. 42, et trad. MCGRATH 2003.

23. On trouve une première liste de Passions et Vies de saints des VIIIe-Xe siècles produits par d'autres communautés chrétiennes du Proche-Orient, pour la plupart melkites, dans THOMAS & ROGGEMA 2009 : en grec, la *Passion de Bacchus le néomartyr* (p. 597-599), la *Vie d'Étienne de Mar Saba* (p. 406-410), le *Vie d'Élie d'Héliopolis* (p. 916-918) ; en arabe, la *Passion d'Antoine Rawḥ* (p. 498-501), la *Vie de Jean d'Édesse* (p. 898-901), la *Vie de Timothée de Kakhušta* (p. 919-922), la *Passion de ʿAbd al-Masiḥ al-Ghassani* (p. 684-687) ; en géorgien (avec des originaux grecs ou arabes perdus), la *Passion de Pierre de Capitolias* (p. 419-422), la *Passion de Michel de Mar Saba* (p. 911-915), la *Passion de Romanos le néomartyr* (p. 390-393) ; en copte, la *Vie d'Abba Isaac* (p. 219-221) et la *Vie de Samuel de Qalamun* (p. 664-668). La *Passion des Soixante martyrs de Jérusalem*, apparemment écrite en syriaque, n'est conservée qu'en grec et doit procéder d'un milieu melkite (p. 327-329). On pourrait ajouter à cette liste la *Vie monothélite de Maxime le Confesseur* par Georges de Rešʿayna, éd. BROCK 1973. Par ailleurs BINGGELI 2010b, p. 190-192, évoque quelques néomartyrs chalcédoniens d'après le ms. Sinaï syr. M52N. RUBIN 1998, p. 150-152, et GRIFFITH 1998 s'intéressent également aux néomartyrs de l'époque islamique, avec un intérêt particulier pour la Palestine.

24. Sur l'influence de la tradition melkite dans le calendrier de Rabban Ṣliba, voir les remarques de Paul Peeters : Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, éd. PEETERS 1927, p. 134. Voir

qui mourut peut-être en 738, est mentionné à la fois par Thomas de Marga et Išoʿdnaḥ de Baṣra ; mais curieusement sa Vie et les écrits qui le concernent ne sont transmis et conservés que dans les cercles syro-occidentaux[25].

Cette perméabilité confessionnelle et linguistique des traditions hagiographiques n'est évidemment pas un phénomène propre à la tradition syro-orthodoxe ; d'autres Églises commémorent des saints qui n'appartenaient pas nécessairement à leur confession. Les maronites, par exemple, ont commémoré Jacques d'Édesse et Georges, l'évêque des tribus arabes, alors même que les deux hommes étaient des miaphysites ; Georges a même écrit des traités de polémique contre les chalcédoniens[26]. Dans son étude du calendrier liturgique maronite découvert dans le manuscrit Vat. sir. 313, Joseph-Marie Sauget a trouvé quatorze endroits où le calendrier manifestait une nette influence syro-orthodoxe, soit dans le jour retenu pour la commémoraison d'un saint particulier, soit dans la commémoraison d'un saint indubitablement miaphysiste dans son orientation théologique[27].

Les textes historiques comme source hagiographique

Le cas d'Antoine (Rawḥ) illustre un autre phénomène important dans l'hagiographie syro-occidentale de l'époque islamique, à savoir l'insertion des Vies des saints dans les ouvrages historiques. Pour faire un tableau d'ensemble de l'hagiographie miaphyiste durant cette période, il faut en effet prendre en compte les textes appartenant au genre historiographique. On trouve ainsi enchâssées dans la *Chronique* de Michel le Syrien un certain nombre de Vies très abrégées de saints hommes qui sont également commémorés comme des saints dans différents calendriers de l'Église. Le patriarche de l'Église syro-orthodoxe pendant les trois premières décennies du VII^e^ siècle, Athanase I (mort en 631, juste avant les conquêtes arabes), est un bel exemple de ce phénomène. C'est probablement lui

aussi les remarques de Sebastian P. Brock sur les « intrusions byzantines » dans le calendrier de Jacques d'Édesse : Jacques d'Édesse, *Calendrier*, éd. BROCK 1970, p. 426.

25. Voir *Vie de Jean de Daylam*, éd. BROCK 1981-1982, p. 123.

26. Voir FIEY 2004, p. 83 (*SS* 169) et 107 (*SS* 223). Voir aussi FIEY 1978, p. 32, qui parle d'églises dédiées à Georges des Arabes à Kfar Hata et Laqluq. Sur l'œuvre de Georges des Arabes comme polémiste de la cause antichalcédonienne, voir TANNOUS 2008, chapitre sur les lettres. J. S. Assemani considérait à la fois Jacques d'Édesse et Georges des Arabes comme des auteurs « orthodoxes », et en parle dans le premier volume « De scriptoribus Syris Orthodoxis » de sa *Bibliotheca Orientalis* : ASSEMANI 1719-1728, I, p. 468-495.

27. *Calendrier maronite*, éd. SAUGET 1967, p. 226.

que Rabban Ṣliba commémore le 3 janvier sous le nom d'Athanase le patriarche[28] ; mais la source de renseignements la plus riche concernant ce patriarche est un récit conservé chez Michel le Syrien sous le titre « ce qui concerne Athanase »[29]. Il y a d'autres exemples de ce genre d'insertions hagiographiques qui se rapportent à la période islamique. Un peu plus loin, Michel le Syrien interrompt le cours de sa *Chronique* pour intégrer une collection d'histoires de possession par le démon, centrée autour du frère d'Athanase, Sévère de Samosate (mort en 640-641)[30]. Il a également intégré dans sa *Chronique* une Vie abrégée de Jacques d'Édesse (mort en 798)[31]. Or Sévère de Samosate et Jacques d'Édesse furent tous deux des personnages importants de l'Église syro-orthodoxe à l'époque islamique qui furent commémorés comme des saints[32]. Un autre exemple d'hagiographie enchâssée est fourni dans la *Chronique* de Michel quelques siècles plus tard sous la forme d'un extrait assez long de « l'histoire de mar Jean bar ʿAbdun », qui relate l'histoire de Jean, depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort en exil (en 1033)[33]. Jean, qui fut le patriarche syro-orthodoxe durant les trois premières décennies du XIe siècle, est commémoré le 1er février dans deux calendriers syro-orthodoxes différents[34]. Il faut enfin mentionner la *Chronique de Zuqnin* qui conserve un récit fragmentaire du martyre de

28. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, PEETERS 1927, p. 145 (éd.), 172 (trad.). À la fois FIEY 2004, p. 38 (*SS* 54), et PEETERS 1927, p. 98 (index, s.v.) ont identifié cet Athanase avec le patriarche Athanase Gamala, « le Chamelier ».

29. Michel le Syrien, *Chronique*, CHABOT, IV, p. 387-389 (éd.), II, p. 375-377 (trad.).

30. Michel le Syrien, *Chronique*, CHABOT, IV, p. 417-420 (éd.), II, p. 427-429 (trad.). Les histoires de possession par le démon reflètent peut-être la connaissance par Michel le Syrien d'une version du *Fragment de Qennešre*, qui raconte l'irruption d'une importante activité démoniaque au monastère de Qennešre : *Fragment de Qennešre,* éd. NAU 1907.

31. Michel le Syrien, *Chronique*, CHABOT, IV, p. 445-446 (éd.), II, p. 471-472 (trad.).

32. Dans le calendrier de Rabban Ṣliba, Sévère est commémoré le 18 novembre, et Jacques d'Édesse le 19 février, le 5 juin et le 29 juillet ; Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, PEETERS 1927, p. 142, 147, 154, 157 (éd.), p. 168, 175, 186, 189 (trad.). Pour Jacques d'Édesse, Peeters fait les identifications dans l'index, suivi par FIEY 2004, p. 107 (*SS* 223). Il faut toutefois noter que Jacques le « docteur syrien », commémoré le 19 février aux côtés d'Ephrem et d'Isaac (p. 147 ܕܡܪ ܝܥܩܘܒ ܕܡܪ ܐܦܪܝܡ ܕܡܪ ܐܝܣܐܩ ܣܘܪܝܝܐ ܡܠܦܢܐ ܗܘ), pourrait bien être Jacques de Sarug. Dans les *Ménologes syriaques*, éd. NAU 1912, Jacques d'Édesse est commémoré le 31 mai (VIII, p. 100), et le 4 juin (IX, p. 105, et XI, p. 122).

33. Michel le Syrien, *Chronique*, CHABOT, IV, p. 560-565 (ܒ ܫܢܬ ܡܐܐ ܘܫܒܥ ܕܡܪ ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܥܒܕܘܢ), III, p. 137-145 (trad.).

34. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, éd. PEETERS 1927, p. 147 (éd.), 174 (trad.) ; *Ménologes syriaques,* VI, éd. NAU 1912, p. 71.

Cyr de Ḥarran (mort en 776), commémoré le 18 avril dans le calendrier de Rabban Ṣliba[35].

Outre ces récits hagiographiques enchâssés, il faut aussi mentionner de courts textes hagiographiques qui peuvent être rattachés à la sphère syro-occidentale. Certains ne diffèrent pas par leur longueur des récits que l'on trouve chez Michel le Syrien – ils sont même plus courts que le récit sur Jean bar ʿAbdun –, mais à la différence des récits que l'on trouve dans Michel ou dans la *Chronique de Zuqnin*, ce sont des récits autonomes. On peut en mentionner au moins trois : deux sont de courtes Vies de Moïse bar Kepha (mort en 903)[36], et l'autre est une Vie de Ḥananya, évêque de Mardin et Kfar Tuta, qui est mort en 826[37].

Quelques Vies de saints de la période islamique

Tout ce dont il a été question jusqu'ici relève évidemment de l'hagiographie syro-orthodoxe à l'époque islamique, mais les Vies de saints enchâssées dans des chroniques ou les courtes notices de toute sorte, *a fortiori* les noms de saints dans les calendriers liturgiques, ne sont pas ce qui vient d'abord à l'esprit quand on évoque l'hagiographie syriaque. On pense alors aux Vies au sens plein du terme, celles qui parlent de sainteté et d'ascèse, qui relatent les hauts faits et les miracles d'un saint homme, et parfois même le martyre.

Il y a un intérêt historique à mener une enquête sur l'hagiographie à l'époque islamique, car elle nous renseigne sur les relations qu'entretenaient les chrétiens et les musulmans et sur ce que la domination arabo-musulmane a changé dans la vie des chrétiens qui vivaient au Proche-Orient. Les courts récits hagiographiques nous donnent peu de renseignements sur ce sujet et les noms dans les calendriers encore moins. Ce n'est que dans les Vies longues que l'on peut voir les chrétiens et les musulmans interagir, au quotidien, sur le terrain.

La tradition syro-orthodoxe d'époque islamique ne fournit que cinq exemples de ce type d'œuvres d'hagiographiques ; elles concernent Gabriel de Qarṭmin (mort en 648), Maruta de Tagrit (mort en 649), Theoduṭe d'Amid

35. Voir *Chronique de Zuqnin*, trad. Harrak 1999, p. 330-334. Voir aussi Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, Peeters 1927, p. 151 (éd.), 180 (trad.), ainsi que Hoyland 1997, p. 376-378 et Harrak 2003.

36. L'une (*BHO* 780) est conservée dans le ms. Berlin syr. 207 et a été éditée par Sachau 1899, II, p. 685-686. L'autre (*BHO* 779) se trouve à la fin du ms. Vat. sir. 32 et a été éditée (avec une traduction latine) par Assemani 1719-1728, II, p. 218-219.

37. Voir *Vie de Ḥananya de Mardin et Kfar Tuta*, éd. Scheil 1887, p. 91-92.

(mort en 698), Siméon des Olives (mort en 734) et Jean de Mardin (mort en 1165). Les Vies de Gabriel[38], de Maruta[39] et de Jean[40] ont été éditées, mais celles de Theoduṭe et de Siméon ne sont encore accessibles que dans les manuscrits.

Gabriel et Maruta sont des saints en quelque sorte marginaux pour notre propos, puisqu'ils sont morts tous les deux dans les dix premières années qui ont suivi les conquêtes arabes et ont donc vécu la plus grande partie de leur vie avant que les Arabes ne dominent politiquement le Proche-Orient. À la mort de Gabriel, en 648, celui-ci n'avait vécu que 9 des 74 années de sa vie sous domination musulmane[41].

Gabriel de Qarṭmin

Andrew Palmer, qui a édité la *Vie de Gabriel de Qarṭmin* (*BHO* 307) et l'a traduite en anglais, a suggéré que sous sa forme actuelle, le texte a pu être écrit au IX^e^ siècle, un petit noyau historique sur Gabriel ayant été enrichi d'une série d'histoires puisées à d'autres sources[42]. On peut y voir Gabriel, l'homme de Dieu, se tourner dès son jeune âge vers la vie ascétique[43]. Quand Gabriel arrive à faire parler un moine mort, littéralement depuis le tombeau, et à lui faire dire à un riche Arabe où ses pièces d'or sont enterrées, l'Arabe se convertit au christianisme et distribue son argent[44]. Gabriel n'avait pas seulement le pouvoir de faire parler les morts : la Vie raconte qu'il a ressuscité du tombeau pas moins de trois morts[45]. Gabriel rencontre également le second calife, ʿUmar b. al Khaṭṭāb, et lui adresse une supplique à propos de certaines lois qui concernent l'expression publique de la foi chrétienne[46].

Il est bien sûr question d'autres hauts faits et Gabriel aurait continué à faire des miracles même après sa mort. Lors de son enterrement, un jeune de vingt ans fut accidentellement piétiné à mort par la foule qui

38. *Vie de Gabriel de Qarṭmin*, éd. PALMER 1983 et PALMER 1990.

39. Denḥa de Tagrit, *Vie de Maruta de Tagrit*, éd. NAU 1909.

40. ASSEMANI 1719-1728, II, p. 217-230.

41. *Vie de Gabriel de Qarṭmin*, éd. PALMER 1990, Microfiche 1, LXXXVII-LXXXVIII, pour la date de la mort de Gabriel et son âge. D'après la *Vie*, il mourut en 667, mais PALMER 1990, p. 156-157, argumente en faveur de l'année 648.

42. Voir PALMER 2009, p. 893.

43. *Vie de Gabriel de Qarṭmin*, éd. PALMER 1990, Microfiche 1, LXIV-LXV.

44. *Vie de Gabriel de Qarṭmin*, éd. PALMER 1990, Microfiche 1, LXX-LXXI.

45. *Vie de Gabriel de Qarṭmin*, éd. PALMER 1990, Microfiche 1, LXXVI.

46. *Vie de Gabriel de Qarṭmin*, éd. PALMER 1990, Microfiche 1, LXXII.

se rassemblait pour communier. Le jeune venait à peine de mourir et l'assemblée de faire appel à l'aide de Dieu et de Gabriel, que le garçon reprit vie. Ce garçon n'était autre que Siméon des Olives, qui devint plus tard évêque de Ḥarran, et dont il sera question plus loin. Cette anecdote pose problème à l'historien, mais elle n'en est pas moins intéressante[47].

Maruta de Tagrit

Maruta de Tagrit (mort en 649), qui est commémoré par Rabban Ṣliba le 10 mars et le 1er mai[48], était originaire du Bet Nuhadra au nord de l'Iraq ; il est né dans un monde dans lequel l'Église de l'Est essayait, de manière agressive, d'étendre son influence sur les simples fidèles en enseignant le chant et leurs modulations et en fondant des écoles[49]. On trouve un écho des luttes religieuses de l'époque dans les actions que mena Maruta lui-même : il passa du temps dans le monastère de Mar-Mattaï à enseigner la théologie aux moines et, une fois nommé métropolite de Tagrit en 629, une de ses actions fut de développer l'instruction théologique de son troupeau[50]. L'une des vertus de Maruta, que loue son successeur Denḥa de Tagrit, l'auteur de la *Vie de Maruta* (*BHO* 719), est la sérénité et la patience dont il fit preuve dans les conflits et les affrontements auxquels il dut faire face ; Denḥa renvoie en particulier ceux qui cherchaient à se faire une idée de l'érudition et de l'intelligence de Maruta à la réfutation qu'il avait écrite contre un catholicos nestorien[51]. Il s'agit donc d'un contexte religieux de controverse et de fluidité confessionnelle analogue à celui que l'on trouve autour de Theoduṭe d'Amid et de Siméon des Olives[52].

Jean de Mardin

Jean, évêque de Mardin au XIIe siècle, est sans doute mieux connu comme le rénovateur de monastères dans la région du Ṭur ʿAbdin. Michel le Grand, son contemporain, écrivit une homélie à sa louange après sa mort en 1165[53], et le calendrier de Rabban Ṣliba commémore Jean le 12 juillet[54].

47. *Vie de Gabriel de Qarṭmin*, éd. Palmer 1990, Microfiche 1, LXXXVIII-LXXXIX.
48. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, Peeters 1927, p. 149 et 152 (éd.), 177 et 181 (trad.).
49. Denḥa de Tagrit, *Vie de Maruta de Tagrit*, éd. Nau 1909, p. 65-66.
50. Denḥa de Tagrit, *Vie de Maruta de Tagrit*, éd. Nau 1909, p. 74, 79.
51. Denḥa de Tagrit, *Vie de Maruta de Tagrit*, éd. Nau 1909, p. 92.
52. Bien que Maruta fût métropolitain de Tagrit à l'époque des conquêtes arabes, les Arabes et les musulmans ne jouent aucun rôle dans sa *Vie*.
53. Voir Vööbus 1971.
54. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, Peeters 1927, p. 156 (éd.), 188 (trad.).

Si Peeters a réservé une entrée à la *Vie de Jean de Mardin* (*BHO* 516) dans sa *Bibliotheca hagiographica orientalis*, le texte qui a été publié par Assemani dans la *Bibliotheca orientalis* à partir du manuscrit Vat. sir. 96, ressemble pourtant peu à une Vie classique[55]. De fait, la plus grande partie du texte est un récit à la première personne fait par Jean lui-même, dans lequel l'évêque raconte son activité de bâtisseur et de restaurateur de monastères, dont certains étaient en ruine apparemment depuis deux ou même trois cents ans déjà[56]. Si le monastère où il résidait alors[57] avait été jadis habité par des personnages comme Moïse bar Kepha et Jean de Dara, quand lui-même y arriva, il était plein d'Arabes, de femmes et de jeunes gens, garçons et filles. L'état du monastère, note Jean, était une source de peine profonde à son cœur[58].

Ce récit à la première personne se trouvait dans un évangéliaire qui avait appartenu autrefois à Jean, mais qui avait ensuite été vendu et était passé entre les mains d'un patriarche de l'Église[59]. En appendice au récit de Jean, il y avait trois courtes notices sur sa vie, dont aucun ne contenait d'actes miraculeux, de hauts faits ni de traits ascétiques, tels que l'on pourrait les attendre dans un texte hagiographique développé. Ces récits sont également centrés sur les activités de bâtisseur de Jean, mais ils mentionnent aussi son travail de copiste et ses actions comme évêque[60].

Les Vies de Theoduṭe d'Amid et de Siméon des Olives

Malgré l'intérêt qu'elles présentent, les Vies de Gabriel de Qarṭmin, de Maruta de Tagrit et de Jean de Mardin ne sont pas ce que la plupart attendent de l'hagiographie syro-orthodoxe à l'époque islamique : les deux premiers ont vécu la plus grande partie de leur vie en monde non-musulman et la Vie de Jean mentionne beaucoup de constructions mais peu les Arabes ou les musulmans. Les deux derniers textes, la Vie de Theoduṭe

55. *Vie de Jean de Mardin*, éd. Assemani 1719-1728, II, p. 217-230 ; cf. *BHO* 516.

56. Sur ce chiffre, voir Assemani 1719-1728, II, p. 228.

57. Il ne mentionne pas le nom de son monastère, mais Moïse bar Kepha avait vécu au monastère de Mar-Sargis. Voir *Vie de Jean de Mardin*, éd. Assemani 1719-1728, II, p. 218, note. Voir aussi Baumstark 1922, p. 281.

58. *Vie de Jean de Mardin*, éd. Assemani 1719-1728, II, p. 220.

59. *Vie de Jean de Mardin*, éd. Assemani 1719-1728, II, p. 224.

60. Ces récits se trouvent dans *Vie de Jean de Mardin*, éd. Assemani 1719-1728, II, p. 224 (n° 1), 225 (n° 2), et 227 (n° 3) ; ils sont suivis (p. 229-230) d'une reproduction de l'acte de vente de l'évangéliaire à partir duquel l'autobiographie de Jean et les trois récits avaient été copiés.

d'Amid (mort en 698) et celle de Siméon des Olives (mort en 734), sont plus conformes à ce que l'on attend d'une hagiographie syro-orthodoxe sous domination musulmane, mais comme les deux textes sont inédits, il faut commencer par évoquer la tradition manuscrite avant de faire quelques remarques sur leur importance comme sources historiques.

Tradition manuscrite

La *Vie de Theoduṭe* est conservée dans trois manuscrits. Le plus ancien est le ms. Damas, Patriarcat syro-orthodoxe 12/18, qui remonte au XII[e] siècle[61]. Un moine du nom de Bišara traduisit les cent vingt-cinq Vies que contenait le ms. Damas 12/18 en garshuni à Dayr al-Zaʿfaran en 1732 et 1733[62]. La copie/traduction de Bišara est une aubaine, car peu de temps après, le ms. Damas 12/18 fut endommagé et des passages ont été perdus. La version en garshuni est donc un précieux témoin pour reconstruire le texte syriaque d'origine. La langue de Bišara est un mélange d'arabe classique et d'arabe dialectal – parfois avec des traces du dialecte de Mardin[63] –, et sa traduction est à la fois littérale et fidèle, ce qui en fait un témoin fiable du texte syriaque sous-jacent[64].

Le troisième manuscrit de la *Vie de Theoduṭe* est une copie moderne du ms. Damas 12/18, faite par Philoxenos Yuḥanon Dolabani (mort en 1969), l'évêque syro-orthodoxe de Mardin, où le manuscrit est actuellement

61. Voir PALMER 2009. Ce manuscrit est inaccessible pour le moment, mais des reproductions de la Vie peuvent être obtenues auprès de l'*Arthur Vööbus collection of manuscript photographs* à l'Université de Chicago. Andrew Palmer possède également des reproductions de ce manuscrit.

62. Voir PALMER 1990-1991.

63. Voir par exemple l'emploi de *yamridu* (ms. Jérusalem Saint-Marc 199, f. 547v = § 9 éd. inédite de l'auteur) plutôt que *yaḫliṭu* ou *yamzuju* pour rendre l'idée de mélanger, et l'emploi de *uṣūl* (ms. Jérusalem Saint-Marc 38, f. 550v = § 65 éd. inédite de l'auteur) plutôt que *ġuṣn/aġṣān* pour traduire le syriaque *ʿeqare* « racines » (ms. Damas 12/18, 3.23-24). À la fois *yamridu* et *uṣūl* dans le sens où les emploient Bišara sont caractéristiques du dialecte arabe de Mardin. Je suis reconnaissant au Fr. Joseph Shabo d'Alep de m'avoir aidé à comprendre ces mots obscurs et de m'avoir signalé leur origine dans le dialecte *mardinli*. PALMER 1990-1991, p. 255, suggère, à tort, que la langue de la traduction pourrait être plutôt de l'alépin que du *mardinli*. Les références au ms. Damas 12/18, pour la *Vie de Theoduṭe d'Amid*, renvoient aux numéros sur les reproductions photographiques d'Arthur Vööbus que m'a gracieusement fournies Stuart Creason de l'Université de Chicago.

64. Voir PALMER 1990-1991, p. 255-256. Il y a plusieurs années j'ai entrepris une étude des techniques de traduction dans la version en garshuni de la *Vie de Theoduṭe*. Bien que je ne l'aie jamais achevée, mes conclusions préliminaires allaient dans le même sens que celles de Palmer : l'œuvre de Bišara est assez fidèle à l'original syriaque.

conservé, dans l'église des Quarante-martyrs[65]. Andrew Palmer a fait une édition et une traduction anglaise de la Vie syriaque et j'ai fait une édition et traduction anglaise de la version en garshuni ; nous projetons de publier ces deux éditions ensemble.

Theoduṭe, qui est commémoré deux fois dans le calendrier de Rabban Ṣliba, le 15 août et le 8 septembre[66], est mort en 698, et sa Vie a probablement été écrite au début du VIII^e^ siècle à Samosate par un prêtre du nom de Šemʿun, qui travailla à partir des informations qu'il tenait du disciple de Theoduṭe, Joseph. Elle représente un des textes narratifs les plus longs et les plus anciens que nous possédions sur le Proche-Orient sous domination musulmane et donne un éclairage contemporain très précieux sur les relations entre chrétiens et musulmans durant les premiers siècles qui ont suivi les conquêtes arabes.

Le second texte, la *Vie de Siméon des Olives*, concerne un évêque de Ḥarran du début du VIII^e^ siècle, qui est mort en 734 et est commémoré dans le calendrier de Rabban Ṣliba le 3 janvier et le 3 juin[67]. La Vie de Siméon est conservée dans deux manuscrits, l'un à Mardin et l'autre à Paris[68]. La relation entre ces deux manuscrits n'a pas vraiment été étudiée, mais d'après mon examen du texte, il semble que la version conservée dans le manuscrit de Paris représente un texte plus ancien[69]. Il existe aussi deux copies modernes du texte, l'une dans l'église de Mor-Barṣawmo à Midyat et l'autre dans le monastère de Mor-Gabriel ; on ne peut pas dire pour le moment sur quel modèle ils ont été copiés[70]. Même si la *Vie de Siméon des*

65. Šemʿun de Samosate, *Vie de Theoduṭe d'Amid*, ms. Mardin 275, f. 237r-296v (p. 481-600). Sur la copie de Dolabani, voir PALMER 1990-1991, p. 256-257.

66. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, PEETERS 1927, p. 158 et 160 (éd.), 191 et 194 (trad.).

67. Rabban Ṣliba, *Martyrologe*, PEETERS 1927, p. 145 et 154 (éd.), 172 et 185-186 (trad.). Voir aussi FIEY 2004, p. 175-176 (*SS* 412).

68. Job de Ḥabsinas, *Vie de Siméon des Olives*, ms. Mardin 8/259, f. 105r-127r et ms. Paris syr. 375, f. 152r-210r.

69. Cette hypothèse se fonde sur un examen des lieux variants : lorsque les deux manuscrits présentent une leçon divergente, le ms. Mardin 8/259 omet des mots ou des phrases entières qui se trouvent dans le ms. Paris syr. 375.

70. Ces renseignements au sujet des copies modernes se fondent sur une correspondance avec Andrew Palmer (11 novembre 2011). Feu Hori Nuʿman Aydin aurait copié le ms. de Midyat, mais le copiste inconnu du ms. de Mor-Gabriel serait peut-être encore en vie d'après Andrew Palmer. Eliyo Aydin aurait fait une édition confidentielle de la Vie de Siméon disponible dans divers milieux ; toujours d'après Andrew Palmer, cette édition aurait pu être faite d'après des clichés photographiques du ms. de Mor-Gabriel. J'ai pour ma part fait une traduction de la *Vie de Siméon* d'après le ms. Mardin 8/259, en indiquant en note les variantes avec le ms. Paris 375.

Olives n'a jamais été traduite ni éditée, on connaît les grandes lignes de sa vie : Philoxenos Yuḥanon Dolabani en a édité une version abrégée[71] et Sebastian P. Brock a publié un résumé de cette version abrégée[72].

Plusieurs chercheurs ont souligné les nombreux problèmes historiques liés à la *Vie de Siméon des Olives*. Ainsi, Siméon est présent, comme jeune garçon, aux funérailles de Gabriel de Qarṭmin en 648 ; il guérit le général perse Šahrbaraz, qui avait été responsable de la conquête de Jérusalem en 614 ; il est impliqué dans une controverse religieuse à la cour de al-Maʾmūn au IXe siècle, et ainsi de suite. Pour toutes ces raisons, on a suggéré que la Vie aurait reçu sa forme définitive plusieurs siècles après la mort de Siméon en 734[73].

Intérêt historique

L'une des raisons qui a suscité l'intérêt des chercheurs pour ces textes hagiographiques d'époque islamique concerne l'histoire des relations islamo-chrétiennes ; les passages des Vies de Theoduṭe et de Siméon où les Arabes et des musulmans interviennent ont déjà été largement discutés et il suffira ici de renvoyer à la bibliographie existante[74]. Il s'agira plutôt de montrer que les chercheurs qui ne se sont intéressés à ces Vies que comme mines d'anecdotes sur la cohabitation entre chrétiens et musulmans n'ont pas rendu justice à ces textes. Ces deux Vies éclairent, de façon plus générale, le contexte religieux des VIIe et VIIIe siècles. Si on lit ces textes pour comprendre la nature de l'identité chrétienne et des frontières entre communautés confessionnelles, il apparaît que même à cette date relativement tardive, des siècles après Chalcédoine, les choses sont moins tranchées qu'on ne s'y attendrait.

Un des dons dont Theoduṭe est gratifié est un discernement spirituel très puissant ; il peut voir à travers les professions de foi la réalité sous-jacente. Ainsi, lorsqu'il trouve dans le monastère de Mar-Sargis un homme en train d'apprendre les psaumes qui est en fait un crypto-nestorien, il le

71. Job de Ḥabsinas, *Vie de Siméon des Olives*, éd. Dolabani 1991. Job de Ḥabsinas, l'auteur présumé de la Vie, serait le neveu de David, lui-même neveu de Siméon, et écrivait dans la seconde moitié du VIIIe siècle.

72. Brock 1979, p. 174-179.

73. Voir Hoyland 1997, p. 169, qui, en faisant la liste des anachronismes et des ajouts problématiques du point de vue historique, affirme que la Vie dans la version conservée est une production de la fin du Xe, et plus vraisemblablement du XIIe siècle. Voir aussi, entre autres, Brock 1979, p. 181, notes 38 et 44.

74. Sur Theoduṭe, voir Hoyland 1997, p. 156-160 et Palmer 2006.

dénonce[75]. Dans le monastère de Qennešre, le centre intellectuel de l'Église miaphysite au VII^e siècle, Theoduṭe démasque un homme qui avait reçu le baptême des nestoriens, s'était converti au judaïsme et vivait alors parmi les miaphysites[76]. Une autre fois, Theoduṭe s'oppose à un autre imposteur qui se cachait sous une identité confessionnelle d'emprunt : ce dernier agissait en saint homme, comme s'il était orthodoxe quand il était avec les orthodoxes, et comme s'il était « hérétique » quand il était avec les « hérétiques ». Défié par Theoduṭe, l'homme admit qu'il n'était en fait ni orthodoxe ni chalcédonien mais nestorien[77]. Dans le monastère de Mar-Barṣauma, Theoduṭe rencontre un homme qui est considéré par tous comme porteur de l'Esprit Saint : il pratique l'ascèse, connaît les Écritures, cite les Pères et révèle les secrets cachés des gens. Mais Theoduṭe montre que l'homme est un imposteur possédé des démons et expulse de lui un mauvais esprit[78].

Le thème du discernement spirituel de Theoduṭe, la manière dont il voit constamment, au-delà des apparences religieuses, la réalité sous-jacente, montre que Theoduṭe vivait dans un monde où certains individus traversaient, dans un sens ou dans l'autre, les frontières bien visibles entre les différents groupes chrétiens ; cela laisse à penser que les raffinements doctrinaux n'étaient pas aussi importants, pour certains, que d'autres facteurs. Ce monde, dans lequel les gens étaient, sur le plan confessionnel, des fidèles à convertir, n'est pas sans ressembler à celui de Maruta, partagé entre missionnaires syro-orientaux et contre-offensives des syro-orthodoxes.

On retire la même impression de la *Vie de Siméon des Olives*. Siméon fut un bâtisseur acharné et dans un passage de sa Vie, ses efforts pour bâtir une église à l'extérieur de Nisibe furent contrecarrés par des prêtres nestoriens de la ville qui interdirent à leurs ouailles de travailler à l'église de Siméon, moyennant ou non salaire[79]. Les simples fidèles nestoriens ne voyaient manifestement aucun problème à aider le chef de la communauté rivale à

75. Šemʿun de Samosate, *Vie de Theoduṭe d'Amid*, ms. Jérusalem Saint-Marc 199, f. 553r-553v (= § 98-103 éd. inédite de l'auteur).

76. Šemʿun de Samosate, *Vie de Theoduṭe d'Amid*, ms. Jérusalem Saint-Marc 199, f. 559r-v (= § 173-174 éd. inédite de l'auteur).

77. Šemʿun de Samosate, *Vie de Theoduṭe d'Amid,* ms. Jérusalem Saint-Marc 199, f. 554v (= § 118-119 éd. inédite de l'auteur).

78. Šemʿun de Samosate, *Vie de Theoduṭe d'Amid,* ms. Jérusalem Saint-Marc 199, f. 553b (= § 108 éd. inédite de l'auteur ; voir aussi § 109).

79. Job de Ḥabsinas, *Vie de Siméon des Olives*, ms. Mardin 8/259, f. 112v-113r (= § 22 trad. inédite de l'auteur).

bâtir une nouvelle église ; et les étiquettes communautaires avaient sans doute peu d'impact dans la vie quotidienne. Siméon lui-même était un controversiste de talent[80], le plus grand, à ce que dit sa Vie, de toute son Église, et c'est cette habileté à répondre aux questions dans les controverses qui lui valut d'être élu évêque de Ḥarran en 700[81]. En tant qu'évêque, il baptisa de nombreux juifs et s'efforça aussi de contrer le paganisme et le manichéisme[82]. C'est une autre indication que dans le monde où vivaient Siméon et Theoduṭe, les allégeances religieuses n'étaient peut-être pas si fermement fixées. Cela aide à mieux comprendre le contexte dans lequel le processus d'arabisation et d'islamisation s'est inexorablement développé tandis que la domination musulmane s'installait.

Conclusion

On pourrait en dire beaucoup plus à propos de ces deux Vies et plus particulièrement sur ces questions, mais le cadre de cet article m'oblige à en rester à ces considérations[83]. Je veux finir cependant en revenant sur un point abordé plus haut, à savoir la relative pauvreté de l'hagiographie syro-orthodoxe à la période islamique, surtout si on la compare aux époques précédentes. J'ai centré mon propos sur les Vies des saints qui ont effectivement vécu sous domination musulmane. En faisant cela, j'ai laissé de côté un dernier type de textes hagiographiques : les textes écrits à la période islamique mais qui portent sur des saints hommes de l'époque antérieure. On tient là peut-être une clé d'explication, au moins partielle, de la chute de la production hagiographique à l'époque médiévale.

En effet, il reste encore beaucoup à faire pour fixer les dates de composition et de rédaction des différentes œuvres du corpus hagiographique syriaque, avant qu'il soit possible de travailler en terrain solide, mais l'on connaît déjà de nombreux exemples de ce genre d'œuvres : la Vie de Aaron de Sarug (*BHO* Appendix), qui vécut au IV^e^ siècle, a été écrite à

80. On le confond souvent pour cette raison avec Théodore Abū Qurra. Voir par exemple Sachau 1899, II, p. 758 (ms. Berlin syr. 247). La recension jacobite du *Dialogue de Théodore Abū Qurra avec le calife al-Maʾmūn* identifie d'ailleurs Théodore Abū Qurra avec Siméon. Voir *Dialogue de Théodore Abū Qurra avec le calife al-Maʾmūn*, éd. Dick 2007, p. 33.

81. Voir Job de Ḥabsinas, *Vie de Siméon des Olives*, ms. Mardin 8/259, f. 115v ; la date de la consécration de Siméon est mentionnée au f. 117r.

82. Voir Job de Ḥabsinas, *Vie de Siméon des* Olives, ms. Mardin 8/259, f. 119r-v (= § 36 trad. inédite de l'auteur).

83. Plusieurs de ces thèmes sont développés plus en profondeur dans Tannous 2010.

l'époque islamique[84] ; celle de Mika de Nuhadra (*BHO* 758), qui vécut peut-être lui aussi au IVe siècle, fut composée à la fin du Moyen Âge[85]. Andrew Palmer a daté la composition de sa « trilogie de Qarṭmin », à laquelle appartient la *Vie de Gabriel de Qarṭmin*, entre 819 et 969[86]. Les recherches à venir feront sans doute connaître d'autres Vies composées ou mises en forme de manière définitive à l'époque islamique. La question ultime sera donc de comprendre pourquoi, lorsque les syro-orthodoxes s'adonnaient à leur goût pour l'hagiographie, ils choisissaient d'écrire sur des saints qui avaient vécu avant l'avènement de l'islam, plutôt que sur les saints qui étaient leurs contemporains.

Traduction de Françoise Briquel Chatonnet et André Binggeli

84. Voir Palmer 1990, p. 183-184 ; Fiey 2004, p. 13 (*SS* 1).

85. Voir Fiey 2004, p. 140-141 (*SS* 313).

86. Voir Palmer 1990, p. 14.

Bibliographie

Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* : Jean-Baptiste ABBELOOS & Thomas Joseph LAMY (éd. et trad.), *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum*, I-III, Paris, Louvain, 1872-1877.

Calendrier maronite : Joseph-Marie SAUGET (éd.), « Le calendrier maronite du manuscrit Vatican syriaque 313 », *Orientalia Christiana Periodica* 33, 1967, p. 211-293.

Chronique de Zuqnin : Amir HARRAK (trad.), *The Chronicle of Zuqnīn, Parts III and IV, A.D. 488-775*, Toronto, 1999.

Denḥa de Tagrit, *Vie de Maruta de Tagrit* (*BHO* 719) : F. NAU (éd. et trad.), *Histoire d'Aḥoudemmeh et de Marouta métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e^ et VII^e^ siècles)*, Paris, 1909 (Patrologia Orientalis 3/1), p. 61-96.

Dialogue de Théodore Abū Qurra avec le calife al-Maʾmūn : Ignace DICK (éd.), *Mujādalat Abī Qurra maʿa al-mutakallimīn al-Muslimīn fī majlis al-khalīfa al-Maʾmūn*, Ḥalab, 2007.

Fragment de Qennešre : François NAU, « Notice historique sur le monastère de Qartamin, suivie d'une note sur le monastère de Qenneshre », dans *Actes du XIV congrès international des orientalistes*, II, Paris, 1907, p. 76-135.

Georges de Reshʿayna, *Vie de Maxime le Confesseur* : Sebastian P. BROCK, « An Early Syriac Life of Maximus the Confessor », *Analecta Bollandiana* 91, 1973, p. 299-346.

Išoʿdnaḥ de Baṣra, *Livre des fondateurs* (ou *Livre de la chasteté*) :
Jean-Baptiste CHABOT (éd. et trad.), *Le livre de la chasteté, compose par Jésusdenah, évêque de Baçra*, Roma, 1896 (Extrait des Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome 16).
Paul BEDJAN (éd.), *Liber Superiorum, seu Historia monastica*, Paris, 1901, p. 437-517.

Išoʿyahb III d'Adiabène, *Vie de Išoʿsabran* (*BHO* 451) : Jean-Baptiste CHABOT (éd.), « Histoire de Jésus-Sabran, écrite par Jésus-Yahb d'Adiabène », *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* 7, 1897, p. 485-584.

Jacques d'Édesse, *Calendrier* : Sebastian P. BROCK (éd.), « A Calendar Attributed to Jacob of Edessa », *Parole de l'Orient* 1/2, 1970, p. 415-429.

Job de Ḥabsinas, *Vie de Siméon des Olives* : inédit ; mss. Mardin 8/259, f. 105r-127r et Paris BnF syr. 375, f. 152a-210a.
Version abrégée : Philoxenos Yuhannon DOLABANI (éd.), *Maktabzabnē d-Umrā qadīshā d-Qarṭmīn*, Holland, Bar Hebraeus Press, 1991, p. 81-100.

Ménologes syriaques : François NAU (éd. et trad.), *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, Paris, 1912 (Patrologia Orientalis 10/1).

Michel le Syrien, *Chronique* :
Jean-Baptiste CHABOT (éd. et trad.), *Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, I-IV, Paris, 1899-1910.
G. Y. IBRAHIM (éd. manuscrit), *The Edessa-Aleppo Syriac Codex of the Chronicle of Michael the Great*, Piscataway, NJ, 2009.

Passion d'Antoine le néomartyr :
Paul PEETERS (éd.), « S. Antoine le néo-martyr », *Analecta Bollandiana* 31, 1912, p. 410-450.
Ignace DICK (éd.), « La passion arabe de S. Antoine Ruwaḥ néo-martyr de Damas († 25 déc. 799) », *Le Muséon* 74, 1961, p. 109-133.

Rabban Ṣliba, *Martyrologe* : Paul PEETERS (éd. et trad. latine), « Le martyrologe de Rabban Sliba », *Analecta Bollandiana* 27, 1927, p. 129-200.

Šemʿun de Samosate, *Vie de Theoduṭe d'Amid* : inédit ; mss. Damas 12/18, f. 58r-69v ; Mardin 275, f. 237r-296v (p. 481-600) ; Jérusalem Saint-Marc 199, f. 547r-564v (version garshuni).

Thomas de Marga, *Le livre des supérieurs* (ou *Historia monastica*) : Ernest Alfred Wallis BUDGE (éd. et trad.), *The Book of Governors : The Historia monastica of Thomas Bishop of Margâ AD 840*, I-II, London, 1893.

Vie d'Élie d'Héliopolis (*BHG* 578-579) : A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS (éd.), *Συλλογὴ Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας*, I, St Petersburg, 1907 (réimpr. Thessaloniki, 2001), p. 42-59.

Vie de Gabriel de Qarṭmin (*BHO* 307) :
Andrew PALMER (éd.), *Tashʿiyātā d-qadīshē Mār(y) Shmūʾīl w-Mār(y) Shemʿūn w-Mār(y) Gabrīʾel*, Glane-Losser, 1983, p. 55-92.
PALMER 1990 (éd. et trad.), Microfiche 1, LV-XCII.

Vie de Ḥananya de Mardin et Kfar Tuta (*BHO* 373) : Vincent SCHEIL (éd.), « La vie de Mar Benjamin : texte syriaque », *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 12, 1887, p. 91-92.

Vie de Jean de Daylam : Sebastian P. BROCK (éd.), « A Syriac Life of John of Dailam », *Parole de l'Orient* 10, 1981-1982, p. 123-189.

Vie de Jean de Mardin (*BHO* 516) : ASSEMANI 1719-1728 (éd. et trad.), II, p. 217-230.

Vie de Moïse bar Kepha :
(*BHO* 779) : ASSEMANI 1719-1728 (éd. et trad.), II, p. 218.
(*BHO* 780) : SACHAU 1899 (éd.), II, p. 685-686.

Études modernes

ABULIFF 1998 : Wadi ABULIFF *et al.*, *Bibliotheca sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei Santi*, I-II, Roma.

ASSEMANI 1719-1728 : Joseph Simon ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, I-III, Roma.

BARSOUM 1987 : Aprem BARSOUM, *al-Luʾ-luʾ al-manthūr fī taʾrīkh al-ʿulūm wa-ʾl-ādāb al-suryāniyya*, Glane-Losser, 1987 (reprint).

BARSOUM 2000 : Ignatius Aphram I BARSOUM, *History of Syriac Literature and Sciences (Kitab al-Lulu al-Manthur fi Tarikh al-Ulum wa al-Adab al-Suryaniyya)*, trad. Matti MOOSA, Pueblo, CO, 2000 (Piscatway, NJ, 2003[2]).

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinischen Texte*, Bonn.

BINGGELI 2010a : André BINGGELI, « Converting the Caliph : A Legendary Motif in Christian Hagiography and Historiography of the Early Islamic Period », dans A. Papaconstantinou, M. Debié & H. Kennedy (éds), *Writing "True Stories" : Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Turnhout, 2010 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), p. 77-103.

BINGGELI 2010b : André BINGGELI, « Un ancien calendrier melkite de Jérusalem (Sinai syr. M52N) », dans F. Briquel-Chatonnet & M. Debié (éds), *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, Paris (Cahiers d'études syriaques 1), p. 181-194.

BROCK 1979 : Sebastian P. BROCK, « The Fenqitho of the Monastery of Mar Gabriel in Tur ʿAbdin », *Ostkirchliche Studien* 28, p. 168-182.

FIEY 1978 : Jean Maurice FIEY, « De quelques saints vénérés au Liban », *Proche-Orient chrétien* 28, 1978, p. 18-43.

GRIFFITH 1998 : Sidney H. GRIFFITH, « Christians, Muslims and Neo-Martyrs : Saints Lives and Holy Land History », dans A. Kofsky & G. G. Stroumsa (éd.), *"Sharing the Sacred" Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land. First-Fifteenth Centuries CE*, Jerusalem, 1998, p. 163-207.

HARRAK 2003 : Amir HARRAK, « Piecing together the Fragmentary Account of the Martyrdom of Cyrus of Ḥarrān », *Analecta Bollandiana* 121, p. 297-328.

HOYLAND 1997 : Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, NJ (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13).

MCGRATH 2003 : Stamatina MCGRATH, « Elias of Heliopolis : The Life of an Eighth-Century Syrian Saint », dans J. W. Nesbitt (éd.), *Byzantine Authors : Literary Activities and Preoccupations. Texts and Translations dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*, Leiden, Boston (The Medieval Mediterranean 49), p. 85-107.

PALMER 1990 : Andrew PALMER, *Monk and Mason on the Tigris Frontier : The Early History of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge.

PALMER 1990-1991 : Andrew PALMER, « The Garshūnī Version of the Life of Theodotos of Amida », *Parole de l'Orient* 16, p. 253-259.

PALMER 2006 : Andrew PALMER, « Āmīd in the Seventh-Century Syriac Life of Theodūṭē », dans E. Grypeou, M. Swanson & D. Thomas (éds), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, Boston (The History of Christian-Muslim Relations 5), p. 111-138.

PALMER 2009 : Andrew PALMER, « Symeon of Samosata », dans THOMAS & ROGGEMA 2009, p. 186-189.

PEETERS 1914 : Paul PEETERS, « L'autobiographie de S. Antoine le néo-martyr », *Analecta Bollandiana* 33, p. 52-63.

RUBIN 1998 : M. RUBIN, « Arabization versus Islamization in the Palestinian Melkite Community during the Early Muslim Period », dans A. Kofsky & G. G. Stroumsa (éds), *"Sharing the Sacred" : Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land. First-Fifteenth Centuries CE*, Jerusalem, p. 149-162.

SACHAU 1899 : Eduard SACHAU, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, I-II, Berlin, 1899.

SEGAL 2001[2] : Judah Ben-Zion SEGAL, *Edessa, "the Blessed City"*, Oxford, 1970[1] ; Piscataway, NJ.

TANNOUS 2008 : Jack TANNOUS, « Between Christology and Kalām? : The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes », dans G. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone : Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ, p. 671-716.

TANNOUS 2010 : Jack TANNOUS, *Syria Between Byzantium and Islam : Making Incommensurables Speak*, PhD, diss., Princeton.

THOMAS & ROGGEMA 2009 : David THOMAS & Barbara ROGGEMA (éds), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden, Boston (The History of Christian-Muslim Relations 11).

VILA 2009 : David H. VILA, « The Martyrdom of Anthony (Rawḥ al-Qurashī) », dans THOMAS & ROGGEMA 2009, p. 498-501.

VÖÖBUS 1971 : Arthur VÖÖBUS, « Die Entdeckung des Panegyrikus des Patriarchen Mīkaʾēl über Jōḥannān von Mardē », *Oriens Christianus* 55, p. 204-209.

L'art au service de l'hagiographie : la représentation des saints dans la tradition syro-occidentale

Rima Smine
Leiden University

Dans le domaine byzantin, les nombreuses études et publications ont montré depuis longtemps l'intérêt d'une étude globale de l'hagiographie qui prenne en compte la représentation des saints dans l'art. En 1980, le *XIV^th^ Spring Symposium of Byzantine Studies* à Birmingham était justement consacré à l'étude du « saint byzantin » sous toutes ses formes[1]. Cette publication a donné un nouvel élan dans le domaine de l'art hagiographique byzantin et ouvert la voie à d'autres études plus approfondies pour ne citer que l'œuvre de Henry Maguire[2], Christopher Walter[3] ou Nancy Patterson Ševčenko[4]. Les recherches se poursuivent et continuent à explorer ce domaine.

Qu'en est-il du rôle de l'art dans la tradition hagiographique syriaque ? Les saints ont joué un rôle majeur dans la vie des communautés syriaques comme en témoigne l'œuvre posthume du père Jean Maurice Fiey, *Saints syriaques*[5], qui recense plus de quatre cents saints. Il rappelle en effet que les « légendes » des saints ne sont pas des contes ou des histoires surnaturelles, mais plutôt, au sens latin du terme *legenda*, ce qu'il faut lire à la fête du saint[6]. Cette définition implique que l'on peut tirer des leçons édifiantes des Vies de saints, exemples ultimes du dévouement à la foi ; mais elle implique

1. Hackel 1981.
2. Maguire 1996.
3. Walter 2002.
4. Ševčenko 1999.
5. Fiey 2004.
6. Fiey 1997, p. 453-454.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 247-270.

aussi un accès à la lecture. C'est là que les représentations figurées entrent en jeu, en donnant à voir à ceux qui ne savent pas lire ce qu'ils doivent savoir sur chaque saint. L'art se met alors au service de l'hagiographie. Nous chercherons donc à comprendre comment la variété et la richesse des légendes de saints dans la tradition syriaque ont pu s'exprimer dans l'art syro-occidental.

Si la représentation des saints dans l'art byzantin est un domaine désormais bien étudié, il est encore à peine défriché dans l'art syriaque, et les publications sont peu nombreuses. Sans doute la rareté des monuments syriaques ayant survécu jusqu'à nous, surtout en comparaison avec les monuments byzantins, limite-t-elle notre compréhension de cette tradition. Toutefois, les découvertes de peintures murales durant ces vingt dernières années ont donné lieu à la publication de nouveaux corpus de peintures[7] et à des études plus spécialisées consacrées à la représentation des saints, par exemple l'article de Mat Immerzeel sur la représentation des Pères grecs dans les peintures murales de Syrie et du Liban[8] ou l'article de Bas Snelders et d'Adeline Jeudy sur la représentation des saints militaires, avec une comparaison entre les traditions copte et syriaque[9].

La présente étude se propose donc d'étudier la représentation des saints en tant que composante particulière de la tradition artistique syriaque. Il s'agira d'établir un répertoire des saints représentés dans l'art syriaque tel qu'il a survécu à travers les différents supports ; nous nous concentrerons tout particulièrement sur les manuscrits à enluminures, dont la période la plus productive se situe entre les XI^e^ et XIII^e^ siècles, et sur les peintures murales des églises de Syrie et du Liban, également des XI^e^-XIII^e^ siècles. En suivant la typologie établie par Henry Maguire qui nous servira de modèle[10], il est possible de classer les saints syriaques en plusieurs types : les apôtres et les évangélistes, les évêques et les Pères de l'Église, les moines et les ascètes, les saints militaires et les martyrs, et les saintes femmes. Nous réserverons dans cette typologie une place à part à Constantin et Hélène, les seuls saints « laïcs » dans la tradition syriaque selon le père Fiey ; celui-ci avait en effet différencié deux catégories principales de saints

7. Cruikshank Dodd 2001 et 2004 ; Schmidt & Westphalen 2005, parmi d'autres.

8. Immerzeel 2007.

9. Snelders & Jeudy 2006.

10. Maguire 1996, p. 48-99 (chapitre 2), établit une typologie des saints : moines et ascètes, saints militaires, évêques, apôtres et évangélistes, et finalement la Vierge Marie, mais il ne prend pas en compte les martyrs. Dans le cadre de cette typologie nous avons choisi de ne pas prendre en compte les figures de l'Ancien Testament, ni la Vierge, ni Jean Baptiste.

orientaux, « les martyrs et les moines (avec les évêques, recrutés parmi les moines) », constatant qu'« il n'y a pour ainsi dire pas de laïcs, sauf les rois chrétiens, c'est-à-dire pratiquement Constantin et sa mère Hélène. »[11]

Cette typologie des saints inclut des saints de la tradition byzantine, mais l'on trouve aussi quelques exemples de saints propres aux différentes Églises syriaques, qu'il s'agisse de saints locaux ou d'opposants à Chalcédoine, comme c'est le cas de Sévère d'Antioche. À l'intérieur de chacune des catégories, on prêtera un intérêt particulier aux images de ces saints propres à la tradition syriaque qui sont inconnues dans le monde byzantin.

Les apôtres et les évangélistes

Les apôtres et les évangélistes sont souvent représentés dans les manuscrits syriaques, mais plus encore et de manière plus fréquente dans les fresques des églises de Syrie et du Liban.

Au Liban et en Syrie, les apôtres et les évangélistes occupent souvent une place de choix, sur le mur de l'abside derrière l'autel. Dans la tradition byzantine, cette place est en général réservée aux Pères de l'Église ou aux évêques, officiant avec le prêtre, les apôtres se trouvant alors au registre supérieur, prenant la communion du Christ. Or les programmes iconographiques des églises du Levant montrent une grande liberté de choix pour cette zone. Les apôtres remplacent parfois les évêques et sont représentés debout alignés dans de nombreux exemples. C'est ce que nous trouvons dans l'église Mar-Fauqa (Phocas) à Amioun au Liban, où il reste des vestiges de huit saints alignés dans l'abside, en dessous de la Résurrection. Sans inscription pour les identifier, à l'exception d'une inscription grecque pour Pierre, seuls sont reconnaissables Pierre et Paul[12], car les autres saints ne suivent pas de type précis.

L'église Mar-Tadros (Théodore) à Bahdeidat au Liban (pl. Ia) présente un cas particulier car non seulement les noms des saints sont inscrits en syriaque mais surtout, nous savons que l'église était utilisée par la communauté syro-orthodoxe durant le Moyen Âge[13] puisqu'un prêtre syro-orthodoxe y avait été nommé en 1256[14]. Grâce aux noms inscrits en

11. Fiey 1997, p. 455.

12. Cruikshank Dodd 2004, p. 48, pl. 1.13-22, et Immerzeel 2009, p. 89. Zibawi 2009, p. 53-56, indique neuf apôtres. Les travaux de restauration prévus devraient permettre une meilleure identification des saints.

13. Immerzeel 2009, p. 101.

14. Immerzeel 2009, p. 79-80.

syriaque on peut identifier les apôtres et évangélistes Thomas, Barthélémy, André, Jean, Marc, Pierre, Paul, Luc, Matthieu, Simon, Jacques et Philippe[15].

Dans la petite abside du monastère de Dayr al-Ṣalib dans la vallée de la Qadiša au Liban, les apôtres se mêlent aux saints évêques. On reconnaît Barthélémy et Paul, ainsi que Jean l'évangéliste aux côtés de Jean Chrysostome[16], grâce aux inscriptions syriaques ainsi qu'à leur type iconographique d'inspiration byzantine. À l'église Mar-Charbel, dans le village de Maʿad au Liban, les quatre évangélistes partagent l'abside avec les apôtres Pierre (identifié par une inscription syriaque) et Paul, autour de la figure centrale d'un évêque[17].

Nous retrouvons les noms des apôtres inscrits en syriaque dans l'église Saints-Serge-et-Bacchus au monastère de Kaftoun au Liban. Ils sont représentés, de part et d'autre de la nef, marchant en procession vers l'autel, et c'est en réalité une représentation de la communion des apôtres, car le Christ les attend au bout. Tous les apôtres sont identifiés sauf le dernier de la paroi nord[18]. Le nom de ce dernier apôtre n'a jamais été tracé (pl. Ib). L'artiste le représente de profil tel que le veut la tradition pour le traître Judas l'Iscariote. C'est ainsi qu'on le voit, toujours de profil et habillé de jaune, dans les images de deux évangéliaires dont nous reparlerons, les manuscrits London BL Add. 7170 et Vat. sir. 559. Dans la tradition byzantine, Judas n'apparaît jamais dans la scène de la communion des apôtres dans les absides. C'est un point qui mériterait d'être approfondi. Même si l'église de Kaftoun appartenait aux melkites à l'époque[19], la présence d'inscriptions syriaques, à côté des inscriptions grecques et arabes, la situe clairement dans une tradition culturelle syro-occidentale au sens large.

Quelques exemples au Liban montrent les apôtres regroupés dans des scènes animées, en particulier pour la représentation de la Dormition de la Vierge Marie : l'église Mar-Saba à Eddé[20], l'église Mar-Charbel à Maʿad[21] et aussi, en piètre état de conservation, l'église de Saqiyat-al-Hayt[22]. Dans le

15. Cruikshank Dodd 2004, p. 48-49, pl. lxxx-lxxxiii.

16. Cruikshank Dodd 2004, p. 49 ; Immerzeel 2009, p. 118, pl. 100 ; Zibawi 2009, p. 77.

17. Cruikshank Dodd 2004, p. 318-319, pl. 18.4-10. Immerzeel 2009, p. 106, pl. 72.

18. Immerzeel 2009, pl. 58-59.

19. Immerzeel 2009, p. 173.

20. Cruikshank Dodd 2004, p. 281-282, pl. 15.3-15.8 ; Immerzeel 2009, p. 109-110, pl. 84 ; Zibawi 2009, p. 45-47.

21. Cruikshank Dodd 2004, p. 320-322, pl. 18.17-18.25 ; Immerzeel 2009, p. 106, pl. 73 ; Zibawi 2009, p. 42-44.

22. Cruikshank Dodd 2004, p. 363-364, fig. 20.2.

second exemple, les saints sont identifiés grâce à des inscriptions syriaques tracées dans le nimbe de chacun des apôtres.

Le monastère Mar-Musa-al-Habaši en Syrie est une fondation syro-orthodoxe comme l'église Mar-Tadros à Bahdeidat. On y trouve trois phases de décoration : la première date de la seconde moitié du XI^e^ siècle (1058-1088), la seconde de la fin du XI^e^ siècle (1095) et la troisième du début du XIII^e^ siècle (1208)[23]. Dans cette église, les apôtres apparaissent en deux endroits qui appartiennent à la troisième phase. Une première fois, ils occupent tout l'arc absidal de part et d'autre de la figure centrale du Christ ; la seconde fois, à l'autre bout de l'église, sur le mur ouest où est représenté le Jugement dernier ; au registre supérieur, on trouve des fragments des images de Pierre et Paul, et au registre inférieur, dix apôtres et évangélistes siégeant de part et d'autre de l'*Hétimasie*, l'autel préparé[24]. Là aussi, leurs noms sont dûment inscrits : Thomas, Simon, Jacques, Luc, Jean, Matthieu, Marc, André, et Barthélémy ; le dernier apôtre étant complètement effacé, Erica Dodd propose de l'identifier avec Philippe, compte tenu de sa présence dans tous les autres groupes d'apôtres de même type[25]. Les évangélistes sont également représentés une seconde fois à une place quasi traditionnelle. Comme l'église ne suit pas un plan à dôme mais plutôt un plan de type basilical, les quatre évangélistes sont représentés dans la nef[26], à l'intersection des arcs, donc au niveau des pendentifs, où les fidèles pouvaient les voir dans une église byzantine typique de plan en croix inscrite dans un carré. Tenant leurs stylets en main, ils s'apprêtent à rédiger leur livre, et le syriaque inscrit sur les pages nous donne à lire les premiers mots de chaque évangile.

À Qara en Syrie, dans l'église du Dayr Mar-Yaʿqub (Jacques le Perse, également connu sous le nom de Jacques l'Intercis), le décor de l'abside datant de la première moitié du XIII^e^ siècle avait une représentation des apôtres et des évangélistes au niveau supérieur. Les noms de certains d'entre eux ont survécu dans des inscriptions bilingues en grec et en syriaque, mais seulement deux d'entre eux ont le visage conservé : Barthélémy et Marc[27]. Stephan Westphalen remarque que ce sont exactement les mêmes apôtres qui sont représentés dans l'église Mar-Tadros à Bahdeidat[28].

23. Immerzeel 2009, p. 60-67.

24. Cruikshank Dodd 2001, p. 77-83, fig. 8, pl. 64, 66a & b ; Immerzeel 2009, p. 65-66, pl. 37 ; Zibawi 2009, p. 130-131.

25. Cruikshank Dodd 2001, p. 83.

26. Cruikshank Dodd 2001, p. 57-59 ; Zibawi 2009, p. 124-125.

27. Westphalen 2005, p. 100, fig. 26, p. 101, fig. 27, et p. 102-103.

28. Westphalen 2005, p. 104.

En Mésopotamie, où la sculpture en relief prime, seuls Pierre et Paul ont été gravés sur le portail extérieur nord de l'église du monastère Mar-Behnam[29], près de Mossoul. Les saints sont debout tenant chacun une croix et un rouleau avec des inscriptions qui permettent de les identifier, car ils ne correspondent aucunement au type byzantin connu des princes des apôtres[30].

Dans les manuscrits, les apôtres sont généralement inclus dans des compositions liées aux grandes fêtes du cycle liturgique (Ascension, Pentecôte, Dormition de la Vierge, Lavement des pieds, etc.), mais ils sont plus rarement représentés seuls. Nous citerons les divers exemples de telles représentations.

Le premier montre Pierre et Paul de part et d'autre du Christ dans le célèbre évangéliaire selon le rite syro-orthodoxe, copié en 1054 à Mélitène, conservé à la bibliothèque du patriarcat syro-orthodoxe aujourd'hui à Damas (ms. 12/8)[31]. Les inscriptions identifiant les deux saints sont bilingues en grec et en syriaque ; mais les deux apôtres sont aisément reconnaissables, même sans inscriptions, car leurs types iconographiques byzantins sont bien respectés et on les voit bien en princes des apôtres.

Ce n'est pas l'association de Pierre et Paul que l'on trouve dans le manuscrit Vatican Barberini Orient. 118 daté de 1092. Cette bible, dite « Massore qarqaphienne », ne comprend pas les Évangiles, mais seulement « les mots difficiles des Grands Docteurs »[32]. L'iconographie de Pierre y est particulière car, sans Paul, il est associé ici à Moïse. D'ailleurs, l'inscription syriaque l'identifie comme « Simon, prince des apôtres » alors qu'une autre en grec le nomme « Pierre ». Comme Leroy l'explique, il s'agit d'une image du *Don de la Loi* ou *Traditio Legis*, plus commune dans l'art paléochrétien[33].

Plusieurs apôtres apparaissent dans la bible de Buchanan, de l'université de Cambridge (University Library Oo. 1. 1-2), manuscrit par excellence de la Renaissance syriaque du XII^e^ siècle, puisque Lucy-Anne Hunt attribue sa production à la région d'Édesse et plus particulièrement au monastère de la Mère-de-Dieu durant le patriarcat de Michel le Syrien[34]. Aujourd'hui partagée en deux volumes, cette bible complète présente un programme iconographique très important car de nombreux textes de l'Ancien et du

29. Snelders 2010, p. 318-320, pl. 33.

30. Snelders 2010, p. 320.

31. Leroy 1964, p. 225, pl. 51, 1. Pour la cote actuelle et la date de copie, voir Dolabani *et al.* 1994, p. 605.

32. Leroy 1964, p. 236, pl. 55, 1.

33. Leroy 1964, p. 237.

34. Hunt 1991, p. 343.

Nouveau Testament sont précédés le plus souvent d'une image de l'auteur du livre. Parmi les évangélistes, citons Marc au f. 247v, suivi de Luc au f. 255v, et Jean au f. 265v, identifié comme le Théologien avec des inscriptions grecque et arménienne[35]. Les deux auteurs d'épîtres représentés sont Paul au f. 273v et Jacques le frère du Seigneur au f. 306r. Les douze apôtres sont réunis dans l'image de l'élection de Matthias au f. 295r[36].

D'autres exemples dans les manuscrits concernent les apôtres suivants : Pierre et Paul encadrant une construction à trois coupoles, dans un manuscrit moderne de Charfet, contenant un recueil d'anaphores daté de 1667[37] ; les douze apôtres regroupés dans des vignettes indépendantes dans le manuscrit London BL Add. 7174, un évangéliaire syro-oriental daté de 1499[38] ; et finalement Jacques l'apôtre sur la page faisant face à son épître dans le manuscrit Paris BnF syr. 341, une bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, datable du VI^e^-VII^e^ siècle[39]. Nous reviendrons plus tard sur l'image de Jacques car il semble que celui-ci apparaisse plus souvent dans son rôle de premier évêque de Jérusalem.

Au contraire des apôtres, la représentation des évangélistes est très présente dans les manuscrits syriaques, et ceci à juste titre, puisque leurs enluminures servent à illustrer et à rehausser les manuscrits du Nouveau Testament et les évangéliaires. Ils apparaissent dès la période proto-byzantine dans le célèbre tétraévangile de Rabbula, daté de 586, aujourd'hui conservé à la bibliothèque Laurentienne à Florence, de part et d'autre des canons eusébiens[40] : Matthieu et Jean sont assis en train d'écrire alors que sur la page opposée, Luc et Marc debout présentent leur livre.

Durant la période dite de la « Renaissance syriaque »[41], aux XII^e^-XIII^e^ siècles, on copie de nombreux évangéliaires et lectionnaires qui suivent le calendrier liturgique, et les évangélistes y servent généralement de frontispices[42].

Dans certains exemples, ils sont groupés par quatre comme dans l'évangéliaire London BL Oriental 3372 (f. 5r), où ils sont alignés l'un à côté

35. Leroy 1952, p. 118-119, pl. 34, 1 et 2 ; Leroy 1964, p. 248, pl. 64, 1 et 2 ; Hunt 1991, p. 362.

36. Leroy 1964, p. 249, pl. 64, 3.

37. Leroy 1964, p. 423, pl. 141, 2.

38. Leroy 1964, p. 396, pl. 151, 2.

39. Leroy 1964, p. 211, pl. 48, 3.

40. Leroy 1964, p. 148, pl. 28, 1 et 2.

41. Voir les contributions dans Teule 2010.

42. Friend 1927, p. 113-147 et Friend 1929, p. 1-29. A. M. Friend a introduit l'étude de l'iconographie des évangélistes dans les traditions byzantine et occidentale, étude qui a été suivie par de nombreux articles. Par ailleurs, il consacre toute la partie syriaque de son traité aux évangélistes du manuscrit de Rabbula (Friend 1929, p. 3-9).

de l'autre, sur une même rangée, au registre inférieur, en dessous d'une image de l'Entrée du Christ à Jérusalem (pl. IIa)[43]. Leurs noms sont inscrits en lettres estranghelo dorées réservées d'une fine ligne à l'encre noire. Dans l'évangéliaire fragmentaire Paris BnF syr. 356 (pl. IIb), les quatre évangélistes occupent une page entière avec Matthieu et Jean au registre supérieur, et Luc et Marc au registre inférieur[44]. Le style de cette image est purement byzantin, avec un mobilier et des outils comparables à ceux que l'on peut voir dans les représentations byzantines. Les évangélistes sont assis, une feuille à la main, prêts à rédiger leur livre, comme le prescrit Denys de Fourna dans son manuel du peintre[45].

À l'inverse, les cadres en arabesques, le décor mobilier et les représentations de la nature dans les manuscrits London BL Add. 7170 et Vat. sir. 559 suivent une tradition orientale, pour ne pas dire islamique, dans le sens qu'ils reflètent le style des manuscrits arabes de Mossoul. Ce sont deux évangéliaires de luxe contemporains contenant une cinquantaine de miniatures chacun ; le second a été copié pour le monastère Mar-Mattaï près de Mossoul[46]. Dans ces deux volumes, les évangélistes sont groupés deux par deux sur chaque page. En premier, et contrairement à l'ordre habituel, viennent Jean et Luc (pl. III), suivis à la page suivante de Matthieu et Marc. L'exemplaire du Vatican ayant perdu la première des deux pages, il ne reste que Matthieu et Marc[47]. Cet ordre non-conventionnel nous ramène à la tradition byzantine de lecture des évangéliaires où l'on retrouve toujours l'Évangile de Jean en premier, car son premier chapitre « Au début était le Verbe » ouvre tout évangéliaire selon le calendrier liturgique byzantin. Certes, textuellement, ceci ne correspond pas au système des lectionnaires syriaques, mais nous devons y voir un phénomène de mimétisme, où les artistes syriaques prennent l'art byzantin comme point de référence.

Les saints évêques et les Pères de l'Église

Comme Mat Immerzeel a déjà traité des Pères grecs dans les peintures murales des églises de Syrie et du Liban à la période médiévale, nous nous contenterons ici d'un aperçu rapide et d'une classification qui nous

43. Leroy 1964, p. 262, pl. 65.

44. Leroy 1964, p. 409-410, pl. 57, 2.

45. Hetherington 1989, p. 53.

46. Sur le ms. Vat. sir. 559, voir Jerphanion 1940. D'après un réexamen du colophon, il semble que le manuscrit ne peut-être précisément daté de l'an 1220.

47. Leroy 1964, p. 281 et 303, pl. 70, 1-2, et 71, 1.

aidera à mieux comprendre leur présence sur d'autres types de supports. Comme Immerzeel l'a noté, il est tout à fait naturel que les représentations des Pères de l'Église occupent la section de l'abside au niveau de l'autel, puisqu'ils célèbrent la messe avec le clergé[48]. Souvent, ils tiennent dans leur main les rouleaux liturgiques avec les prières qu'ils ont écrites ; dans les églises de tradition byzantine, Jean Chrysostome et Basile de Césarée sont omniprésents car ils sont les auteurs des deux principales liturgies[49]. Sur ce point, certaines églises de la tradition syro-occidentale de Syrie et du Liban conservent ce programme de décoration des absides de la tradition byzantine, puisque l'on retrouve souvent dans les conques des absides les Trois Hiérarques, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, même s'ils ne sont pas uniformément représentés dans toutes les églises. Ainsi, à Mar-Musa-al-Habaši (pl. IV)[50], on retrouve Jean Chrysostome et Basile de Césarée, mais pas Grégoire de Nazianze. En revanche, Jacques (de Jérusalem) y est représenté avec l'*omophorion* ; sa place se justifie ici peut-être par le fait qu'il est l'auteur d'une des liturgies en usage dans les Églises syriaques. On trouve aussi Cyrille (d'Alexandrie) et Ignace (d'Antioche). Quant à Athanase d'Alexandrie, sa présence dans ce milieu monastique s'explique sans doute par le fait qu'il est l'auteur de la Vie d'Antoine, le père des moines.

Dans les manuscrits, la présence des saints évêques ou des Pères de l'Église est souvent plus difficile à expliquer. Certaines représentations sont rares même dans la tradition byzantine. Saint Clément, « disciple de Pierre », est représenté dans son habit d'évêque, avec l'*omophorion*, dans la bible dite « de Buchanan », qui est conservée à la bibliothèque universitaire de Cambridge (ms. Oo. 1. 1-2)[51]. Dans cet exemple, l'image de Clément précède le livre apocryphe attribué à Clément de Rome qui n'existe en totalité que dans sa version syriaque[52].

La présence de textes liturgiques dans un manuscrit peut déterminer le choix de représenter divers évêques, non figurés par ailleurs, que ce soit dans l'art syriaque ou dans l'art byzantin. Ainsi, dans le manuscrit syriaque Dawkins 58 de la Bodleian Library à Oxford, un recueil d'anaphores produit aux environs d'Édesse en 1238[53], les portraits des auteurs précèdent

48. Immerzeel 2007, p. 186.

49. Gerstel 1999, chapitre II, 24.

50. Immerzeel 2009, p. 65, pl. 34.

51. Leroy 1964, p. 249, pl. 64, 4. Sur la bible de Buchanan, voir Hunt 1991.

52. Childers 2011, p. 100-101.

53. Leroy 1964, p. 338-341.

chacune des anaphores. En plus de Jean l'évangéliste, et de Jacques « frère de Notre Seigneur », représenté ici comme premier évêque de Jérusalem avec l'*omophorion*, on trouve deux autres évêques : Sixte ou Xyste « patriarche de Rome » et Eustathe « chef des évêques d'Antioche de Syrie »[54]. Saint Eustathe est une figure rare dans l'art byzantin et selon Denys de Fourna, il doit être représenté dans un groupe avec les autres évêques du premier concile de Nicée[55]. Or, dans le manuscrit d'Oxford, c'est le contenu qui a déterminé le choix des représentations qui semblent avoir été créées exprès, puisqu'elles n'existent pas dans l'art byzantin.

Éphrem et Jacques de Sarug

Éphrem et Jacques de Sarug sont représentés sur une même page (f. 10r), dans un manuscrit du XI^e^ siècle qui contient un recueil de *memre* d'Éphrem et de Jacques de Sarug organisé selon l'année liturgique, autrefois à Dayr al-Zaʿfaran, et conservé aujourd'hui au patriarcat syro-orthodoxe à Damas (ms. 12/15). De prime abord, on reconnaît le costume monastique qui paraît identique pour les deux saints, avec un capuchon noir pointu très accentué[56]. On observe toutefois que Jacques porte le manteau au-dessus de sa tunique avec un bout d'*omophorion* qui dépasse sous sa barbe, puisqu'il était évêque de Sarug ; à l'inverse, Éphrem ne porte pas de manteau, mais une toge drapée sur son épaule gauche, alors qu'apparaît sur son épaule droite l'étole du diacre, puisqu'il était diacre de Nisibe.

Sévère d'Antioche

Malgré son importance dans l'Église syro-orthodoxe, on ne trouve pas d'images de Sévère d'Antioche dans les fresques ou sculptures du Levant ou de Mésopotamie. Il en existe toutefois des représentations dans un monastère syriaque d'Égypte. À Dayr al-Suryan, Sévère est représenté sur un des panneaux de bois incrusté d'ivoire (pl. Va) des portes qui mènent au *haykal* de l'église de la Vierge Marie, qui dateraient de la première moitié du X^e^ siècle[57] ; les autres panneaux figurés représentent, outre le Christ et la Vierge, l'évangéliste Marc, saint patron de l'Église d'Alexandrie, Dioscore d'Alexandrie et Ignace d'Antioche[58]. Sévère est également représenté, sur une colonne de la même église, dans une fresque datant du XIII^e^ siècle,

54. Leroy 1964, p. 338, pl. 114, 1-4.

55. Hetherington 1989, p. 64.

56. Leroy 1964, p. 237-238, pl. 61, 1 ; Zibawi 2009, p. 7 ; Dolabani *et al.* 1994, p. 605.

57. Je remercie Mat Immerzeel de m'avoir fourni la photographie.

58. Voir Leroy 1974.

faisant face, là encore, au patriarche Dioscore d'Alexandrie[59]. En milieu copte, au monastère Saint-Antoine sur la mer Rouge, Sévère est encore représenté aux côtés du patriarche Dioscore[60] ; ils sont tous deux en tenue d'apparat avec des bandes de *tiraz* pseudo-kufiques sur les épaules.

Dans l'évangéliaire de Mar-Mattaï, le ms. Vat. sir. 559 (f. 45v), en bas de la colonne gauche, et précédant la lecture pour la fête de saint Antoine, qui commence au folio suivant (f. 46r), quatre saints moines sont représentés (pl. Vb)[61]. Ils sont tous vêtus d'un manteau noir avec les capuchons typiques à croix perlées blanches. On trouve au registre supérieur deux simples moines, alors qu'au registre inférieur, les deux moines portent l'*omophorion* par-dessus leur habit noir pour indiquer leur fonction d'évêque. L'un des moines du haut sans attribut sacerdotal doit être saint Antoine. Un des moines évêques peut être identifié comme Sévère d'Antioche, car une péricope dédiée à sa mémoire suit les lectures pour saint Antoine[62].

Ḥananya

Ḥananya, évêque syro-orthodoxe de Mardin et de Kfar Tuta, est le saint patron et aussi le fondateur reconnu de Dayr al-Zaʿfaran, un des plus grands monastères et centres syriaques, siège du patriarcat syro-orthodoxe de 1293 à la première guerre mondiale[63]. On sait très peu de chose sur lui sinon qu'il fut responsable de la rénovation du monastère qui porte son nom entre 793 et 800[64] ; il serait mort en 826[65].

Ḥananya est justement représenté sur le mur sud (pl. VI), contre la paroi est de l'abside, dans l'église principale de Dayr al-Zaʿfaran qui porte aussi le nom du Dayr Mar-Ḥananya. Il s'agit d'une fresque plus grande que nature, située au haut de la paroi, juste sous la frise qui longe le mur. Une inscription en syriaque (ܡܪܝ ܚܢܢܝܐ ܡܦܪܝܢܐ) permet de l'identifier.

Ḥananya est vêtu d'un habit rouge et tient un bâton pastoral à la main gauche. Même si sa tunique rouge n'est pas singulière, le fait qu'il porte un *omophorion* le désigne comme étant en habit sacerdotal d'évêque. Son *omophorion* semble presque schématique de couleur grise, brodé (on le

59. Snelders 2010, p. 205, pl. 20.

60. Bolman 2002, p. 98, pl. 7.14.

61. Leroy 1964, p. 285-286, pl. 71, 2.

62. Smine 2008.

63. Kiraz 2011, p. 449.

64. Palmer 1990, p. 122-123 : la période de rénovation du monastère sous Ḥananya correspond à un renouveau dans la construction au Ṭur ʿAbdin.

65. Fiey 2004, p. 91 (*SS* 187).

suppose) de croix dorées, l'une au niveau du torse, la seconde au niveau des genoux et la dernière au niveau des pieds. De sa main gauche, il tient le bâton épiscopal doté d'un serpent, et dans sa main droite, il porte un livre. Il a les cheveux blancs bouclés et porte une longue barbe. C'est une image exceptionnelle, car Ḥananya n'est par ailleurs jamais représenté.

Les guides prétendent que cette fresque date du IXe siècle, mais une étude approfondie sera nécessaire pour fixer une datation plus précise. Il est néanmoins important de prendre en considération cette image comme représentative d'une tradition syriaque particulière.

Les moines et les ascètes

Dans la peinture représentant le Jugement dernier au monastère Mar-Musa-al-Habaši[66], au registre inférieur, on voit les moines et les moniales qui sont acceptés au paradis par saint Pierre ; c'est la leçon figurée qu'offrent les Vies des saints ascètes aux moines et aux novices d'un monastère. Par conséquent, ceux-là ont toujours une place de choix dans le programme iconographique des églises monastiques syriaques. À Mar-Musa-al-Habaši, on peut voir ainsi Siméon Stylite l'Ancien sur sa colonne, sur la paroi de l'abside externe, et de nombreux autres saints moines sur les piliers de la nef centrale : Antoine, Euthyme et d'autres moines non identifiés[67].

Siméon Stylite le Jeune est représenté dans l'église Mar-Fauqa à Amioun. Il est représenté avec son capuchon noir et de petites croix blanches, la tenue typique des ermites syriaques. C'est d'ailleurs ainsi qu'on le voit représenté dans l'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudera à Chypre[68].

À Kaftoun, centre polyglotte, les saints moines sont représentés sur le mur est de l'église, avec des inscriptions en grec. On peut y voir du côté nord, Arsène (pl. VII) près d'un saint non identifié, et du côté sud, Sabas, le père des moines de Jérusalem, avec un autre saint non identifié. Les ermites sont habillés selon la tradition byzantine, d'un manteau couvrant une tunique, laissant les avant-bras dégagés. Un scapulaire devait être noué au niveau du menton, mais ici, la longue barbe le cache[69].

66. Zibawi 2009, p. 131 et 134-135.

67. Westphalen 2007, p. 125.

68. Tomeković 2011, p. 381, fig. 87.

69. Tomeković 2011, p. 75.

Julien Saba

Julien Saba, le célèbre ascète de la région d'Édesse du IVe siècle, qui vint défendre l'orthodoxie à Antioche contre l'arianisme[70], est représenté à Mar-Musa-al-Habaši, dans la troisième couche de peinture datant du début du XIIIe siècle[71], sur un pilier sous l'image de l'évangéliste Matthieu. Une inscription syriaque permet de l'identifier. On voit le reste de sa soutane rouge avec le motif du *çintemani* ou trois pois blancs[72].

Asya

Asya est un saint particulièrement vénéré au Liban et en Syrie, dont le nom signifie « médecin » et qui a parfois été assimilé au martyr grec Pantaléon ou Buṭlan(a) en arabe[73]. Il est représenté à Mar-Musa-al-Habaši sur un pilier, dans la première couche de peinture datant du milieu du XIe siècle[74]. Une inscription grecque permet de l'identifier. Il est figuré en tenue noire avec une calotte trapézoïdale sur la tête.

En ce qui concerne les manuscrits, nous avons déjà évoqué les représentations des moines évêques, qu'il s'agisse de Jacques de Sarug et du diacre Éphrem dans le manuscrit Damas patriarcat syro-orthodoxe 12/15, ou le groupe de quatre moines (pl. Vb) représentés dans le Vat. sir. 559, dont l'un pourrait être Sévère d'Antioche ; un des deux moines sans attribut épiscopal est certainement saint Antoine. Pour le reste, les images de saints moines sont très rares dans les manuscrits. Les images de Paul l'ermite et Mattaï, « chef des ermites », dans un psautier syriaque à la British Library, London BL Add. 7154, sont en fait des additions postérieures au manuscrit. Les diverses inscriptions latines dans les marges, mais surtout le style des dessins très proches d'autres exemples croisés, nous font penser qu'il s'agit d'une commande réalisée par un artiste croisé pour un mécène latin[75].

70. Fiey 2004, p. 125-126 (*SS* 265).

71. Sur cette représentation voir Immerzeel 2010, p. 35-41.

72. Zibawi 2009, p. 130.

73. Fiey 2004, p. 38, sous Asia, mais la référence renvoie à Buṭlan(a), p. 58 (*SS* 95), et Pantaléon, p. 147 (*SS* 333). Nau 1917, p. 20, qui donne un résumé de l'histoire de mar Asya, un moine guérisseur dans la tradition syriaque, montre qu'il ne faut sans doute pas le confondre avec le martyr grec Pantaléon.

74. Immerzeel 2009, p. 62, pl. 29.

75. Leroy 1964, p. 259-261, pl. 58, 1 et 60, 2. J'ai présenté une communication au sujet de ce manuscrit au Symposium syriaque de l'université de Toronto en juin 2007.

Barṣauma

Commémoré le 3 février, Barṣauma est souvent nommé le « chef des pleureurs », car il eut de nombreux disciples parmi les ascètes[76]. Un « portrait » en pleine page de lui se trouve dans l'évangéliaire de Mélitène daté de 1054 (ms. Damas patriarcat syro-orthodoxe 12/8)[77]. Sa présence dans cet évangéliaire s'explique sans doute par le fait que le manuscrit a été écrit pour le monastère Mar-Barṣauma à côté de Mélitène. Si d'autres images de lui survivent dans les régions de tradition syriaque, nous ne les connaissons pas. Son opposition au concile de Chalcédoine et son soutien au patriarche Dioscore font de lui un saint vénéré aussi en Égypte[78]. C'est d'ailleurs en Égypte que l'on trouve, dans des monastères coptes, deux fresques le représentant. La première se trouve à Dayr al-Baramus (pl. VIII), la seconde au monastère Saint-Antoine sur la mer Rouge où on le voit dans une niche après une suite de saints ascètes[79].

Les martyrs

Les saints militaires

Dans les pays de culture syriaque ou utilisant la langue syriaque, les saints militaires semblent jouir d'une dévotion particulière. Ils peuvent être représentés debout ou à cheval, avec bouclier, lance et étendard. Parmi les saints militaires les plus populaires, on trouve Serge et Bacchus, deux officiers romains qui auraient subi le martyre en Syrie, et dont le lieu de culte principal se trouvait à Ruṣafa/Sergiopolis, la ville où Serge aurait été décapité[80]. De nombreuses églises où les deux saints militaires sont représentés sont dédiées aux saints Serge et Bacchus[81]. C'est le cas de l'église de Kaftoun, où l'on trouve dès l'entrée, faisant face au visiteur, Serge (pl. IX) et Bacchus sur les piliers de la nef centrale et en face d'eux, sur le mur ouest, deux autres saints militaires, Théodore et Georges. Des inscriptions en syriaque identifient les saints[82]. Ils tiennent tous des lances et des boucliers, et si l'on regarde de près, on voit qu'ils portent des diadèmes.

76. Fiey 2004, p. 49-50 (*SS* 79).

77. Leroy 1964, p. 226, pl. 52, 2 ; Zibawi 2009, p. 144-145.

78. Van Rompay 2011, p. 59.

79. Bolman 2002, p. 53.

80. Fiey 2004, p. 171-172 (*SS* 403).

81. Immerzeel 2004, p. 53-58, présente un catalogue de toutes les manifestations même fragmentaires d'images de saints cavaliers.

82. Immerzeel 2009, p. 96-98, pl. 61, 115-116 ; Zibawi 2009, p. 72-73.

Théodore et Georges sont également associés dans l'église Mar-Tadros à Bahdeidat au Liban, où l'on voit Théodore à la gauche de l'abside (pl. Xa) et Georges lui faisant face de l'autre côté de la nef. Théodore porte le diadème et une armure en cottes de mailles sur laquelle on voit la broche tenant sa cape au ras du cou. La fresque représente plus précisément la légende selon laquelle saint Georges aurait délivré l'enfant de Mytilène emmené en captivité par des pirates[83] ; il est représenté ici chevauchant sur une mer pleine de poissons. C'est cette légende qui est le plus souvent représentée dans les fresques de la région et qui permet l'identification du saint quand l'inscription vient à manquer, comme c'est le cas dans la petite chapelle de Sayyidat al-Rih, dans le village de Enfé au Liban[84].

Au monastère de Mar-Musa-al-Habaši, les saints cavaliers sont représentés par paires, de part et d'autre de la nef centrale, au registre supérieur. Ainsi, Serge (pl. Xb) fait face à Bacchus, et Georges est encore une fois associé à Théodore. L'église de Mar-Sarkis (Serge) dans le village de Qara en Syrie préserve seulement l'image de saint Serge et de saint Théodore[85]. Les deux saints portent le diadème, avec lance et bouclier, et ont leur cape qui flotte au vent. Dans l'église de Mar-Fauqa (Phocas) à Amioun au Liban, la cape d'un saint cavalier flotte au vent au-dessus de l'image de Siméon le Stylite le Jeune dont nous avons déjà parlé, correspondant à deux phases dans la décoration du monument, phases qui apparaissent en couches superposées.

Dans les manuscrits, la représentation la plus courante de saint militaire – et la seule que nous ayons relevée – est celle de saint Georges. Nous la retrouvons dans l'évangéliaire de 1054 (ms. Damas patriarcat syro-orthodoxe 12/8), où saint Georges fait face à l'image de Barṣauma dont on vient de parler[86]. Dans ce manuscrit, comme dans plusieurs églises de Syrie et du Liban, les inscriptions identifiant les saints sont bilingues, en grec et en syriaque. Saint Georges se tient debout, portant sa cuirasse et tenant sa lance et son bouclier. Ce même saint apparaît aussi dans un autre manuscrit, bien plus tardif, du XVI^e siècle, le Vatican Borgia 169, un évangéliaire syro-oriental selon le calendrier de Mossoul, mais il est représenté à cheval tuant un dragon. L'iconographie de Georges

83. Cruikshank Dodd 2004, p. 70-72, pl. LXXXV-LXXXVI. Cruikshank Dodd en a déduit que ces deux saints sont toujours associés et apparaissent ensemble.

84. Cruikshank Dodd 2004, p. 225 ; Immerzeel 2009, pl. 221. Immerzeel n'accepte pas cette identification de saint Georges.

85. Westphalen 2005, p. 117-118, fig. 12 ; Immerzeel 2009, p. 69, pl. 39-40.

86. Leroy 1964, pl. 53, 1 ; Zibawi 2009, p. 147, publie une image en couleurs, qui nous fait apprécier tous les détails de la tenue militaire.

terrassant le dragon continue à être représentée encore au XIXe siècle dans une peinture en graffiti sur le mur oriental de l'église de Saint-Georges à Qaraqoš[87].

Selon Snelders et Jeudy, saint Georges serait aussi représenté sur le linteau de la porte royale au monastère de Mar-Behnam dans les environs de Mossoul face à un saint cavalier syriaque mésopotamien, mar Behnam[88].

Les Quarante martyrs de Sébaste

Les représentations d'autres martyrs que les saints militaires ne sont pas si fréquentes, autant sur les peintures murales que dans les manuscrits. La première couche datant du XIe siècle à Mar-Musa-al-Habaši montre quelques vestiges d'une image des Quarante martyrs au niveau de l'arc triomphal, au-dessus de l'image des saints apôtres[89]. On reconnaît un ou deux bustes dévêtus enfouis dans une masse sombre que l'on suppose être le lac gelé. Cette représentation semble correspondre à la tradition iconographique byzantine.

À l'inverse, dans les deux manuscrits de la région de Mossoul, Vat. sir. 559 (f. 93v-94r) et London BL Add. 7170 (f. 2r) (pl. XI)[90], les Quarante martyrs apparaissent sur une double page (à l'état fragmentaire dans le deuxième manuscrit), chacun dans sa vignette, dans un entrelacs géométrique ; ils sont tous habillés et tiennent à la main la croix du martyr. Les deux pages du Vatican sont insérées là encore à la date de la fête des saints pendant la 5e semaine du Carême.

Étienne

Une représentation de saint Étienne est conservée dans l'église de Mar-Tadros à Bahdeidat[91], sur le mur qui continue l'abside, sous la Vierge de l'Annonciation de l'arc triomphal. Il poursuit ainsi la série des saints apôtres dans le registre inférieur de l'abside, et paraît même constituer un pendant à cette série ; sur le mur opposé, se trouve Daniel en position d'orant[92]. Un autre fragment d'une image de saint Étienne a également survécu dans l'église de Sayyidat al-Durr (Notre-Dame-du-Lait-Abondant) au Liban[93].

87. Snelders 2010, p. 217, pl. 28.

88. Snelders 2010, p. 303 ; Snelders & Jeudy 2006, p. 129-135.

89. Immerzeel 2009, p. 60, fig. 7, pl. 22.

90. Leroy 1964, p. 280-290 et 303, pl. 72, 1 et 2.

91. Balicka-Witakowski 2001, p. 145.

92. Cruikshank Dodd 2004, p. 341, pl. 19.26 ; Zibawi 2009, p. 36-37.

93. Cruikshank Dodd 2004, p. 80, pl. 11.15.

Dans les deux évangéliaires de la région de Mossoul du début du XIII^e^ siècle, c'est bien la scène de la lapidation de saint Étienne qui est représentée au f. 20v du Vat. sir. 559[94] et au f. 26r du London BL Add. 7170[95], juste avant les lectures pour la commémoration du saint. Dans les deux exemples, le Christ apparaît dans une mandorle bénissant Étienne qui est agenouillé en prière pendant qu'il se fait lapider ; saint Paul est représenté assis et pensif sur la droite de l'image. Dans un évangéliaire contemporain produit dans la région du Ṭur ʿAbdin et aujourd'hui conservé à l'évêché syro-orthodoxe de Midyat (f. 45v), on trouve la lapidation de saint Étienne, à la même date liturgique que dans les manuscrits de Mossoul ; mais saint Paul est à gauche de l'image, et le Christ n'est pas représenté[96], alors que les tortionnaires de saint Étienne sont à la droite et qu'un soldat le retient debout. L'arrière-plan représente ici des bâtiments d'inspiration byzantine, alors que dans les évangéliaires de Mossoul, la scène se passait dans un décor rocheux.

Behnam

Behnam est un martyr sous les Sassanides. La légende veut qu'il soit le fils du roi Sennachérib, et qu'il se soit converti avec sa sœur Sara. Il aurait été martyrisé par son propre père avec sa sœur et ses quarante compagnons. Il est commémoré le 10 décembre[97].

Le monastère de Mar-Behnam, près de Mossoul, est richement décoré de sculptures en relief datant du XIII^e^ siècle, dont certaines racontent l'histoire du saint. Nous avons déjà noté les diverses représentations de saints sur les portes : Pierre et Paul, ainsi que Georges. Mais le rôle principal dans ce centre revient à Behnam qui est représenté en divers endroits[98].

Les saintes femmes

Si l'on ne trouve pas de représentations de saintes femmes dans les manuscrits syriaques, elles sont en revanche très fréquentes dans les peintures murales de Syrie et du Liban.

Au Liban, on trouve plusieurs vestiges d'églises qui ont pu comporter des figures féminines comme saint patron, mais toutes ne sont pas

94. Leroy 1964, p. 284, pl. 78, 2.

95. Leroy 1964, p. 304, pl. 78, 1.

96. Leroy 1964, p. 323, pl. 107, 2.

97. Fiey 2004, p. 54-55 (*SS* 86).

98. Voir l'article de Bas Snelders dans le présent volume.

nécessairement représentatives de la tradition syriaque ou d'un mécénat syriaque. Ainsi, dans le choix de l'iconographie et dans le style, les fresques de la grotte de Mart-Marina dans le Qalamun, qui portent, pour certaines, des inscriptions latines, semblent indiquer un mécénat franc[99]. Fiey note en effet que « les syriaques ne semblent pas connaître Marina, sauf les Maronites »[100]. Un peu plus haut dans la montagne, on retrouve au monastère de Notre-Dame de Hamatoura, aujourd'hui grec orthodoxe, des saintes représentées dans un style byzantin. Autour de la Vierge assise sur un trône avec le Christ, trois saintes apparaissent debout. La première pourrait être Marina d'Antioche[101] ; les deux autres saintes sont habillées avec des attributs impériaux et les inscriptions en grec les identifient comme sainte Catherine et sainte Hélène[102].

La mère des martyrs Maccabées, connue sous le nom de mart Šmoni, semble avoir fait l'objet d'une dévotion particulière dans les Églises syriaques du Liban[103]. Elle est généralement célébrée le premier août[104]. On la retrouve dans la chapelle de Sayyidat al-Durr (Notre-Dame-du-Lait-Abondant) dans le village de Hadchit au Liban, où elle se tient debout, accompagnée d'un enfant, à côté de sainte Barbara[105]. Une représentation similaire se trouve dans la chapelle de Dayr al-Ṣalib, et pourrait être interprétée elle aussi comme mart Šmoni[106]. Une grotte à côté porte le nom de mart Šmoni et présente une image de la sainte[107].

La bible de Buchanan préservée à l'université de Cambridge (University Library Oo. 1. 1, 2) la représente dans le second frontispice du livre des Maccabées[108], faisant face au début du livre de Maccabées IV. On la voit debout de face derrière son plus jeune fils, entourée de quatre autres fils sur le registre supérieur. Au registre inférieur, les deux plus âgés de ses enfants sont debout de part et d'autre du prêtre Éléazar. Le martyre qu'ils

99. Immerzeel 2009, p. 82-86, fig. 10.

100. Fiey 2004, p. 135 (*SS* 296).

101. Immerzeel 2009, p. 94, propose cette identification en disant « the figure [...] may be St Marina of Antioch », sans toutefois donner d'autres arguments à l'appui de son hypothèse.

102. Immerzeel 2009, p. 94.

103. Zibawi 2009, p. 77.

104. Brock 1979, p. 172.

105. Cruikshank Dodd 2004, p. 240 ; Immerzeel 2009, p. 118.

106. Cruikshank Dodd 2004, p. 253 ; Immerzeel 2009, pl. 266.

107. Cruikshank Dodd 2004, p. 262-263. La grotte a été saccagée et les fresques ont disparu depuis qu'Erica Cruikshank Dodd les a photographiées.

108. Leroy 1952, p. 116-117 ; Leroy 1964, p. 247-248 ; Hunt 1991, p. 360-361, fig. 12.

ont subi n'est pas représenté de manière narrative, mais symboliquement par la croix que chaque personnage tient en main.

La dévotion à mart Šmoni existe en Mésopotamie, où une église lui est dédiée à Qaraqoš, mais le programme décoratif de cette église ne comporte aucune image en rapport avec le cycle hagiographique lié aux Maccabées[109].

La dévotion à mart Šmoni s'étend aussi au monde syro-oriental tardif puisqu'on la voit dans le manuscrit d'Azakh, qui date de 1851. Ce manuscrit semble copier des exemplaires arméniens des XIII^e^ et XIV^e^ siècles[110]. Mart Šmoni y apparaît en confrontation avec le roi Antiochus qui ordonne au bourreau de trancher la tête de son plus jeune fils, alors que les six autres sont debout derrière elle.

À Mar-Musa-al-Habaši, plusieurs saintes femmes apparaissent. Elles ont toutes été représentées dans les intrados des arcs de la nef, et appartiennent à la première (XI^e^ siècle) ainsi qu'à la troisième phase de décoration (début du XIII^e^ siècle). Datant de la première phase, on reconnaît les saintes Julitta, Barbara, Cécile et Anastasie, identifiées grâce aux inscriptions grecques qui les accompagnent[111] ; de la dernière phase, avec des inscriptions syriaques (pl. XIIa), on reconnaît les saintes Catherine, Élisabeth et Julia, cette dernière devant sans doute être identifiée avec Juliana qui accompagne généralement la martyre Barbara[112]. Toutes les saintes de la dernière phase portent sur leur robe le motif du *çintemani* ou trois pois blancs.

Mart Sara, la sœur de mar Behnam, apparaît en relief dans le monastère qui porte le nom de son frère à Mossoul. Cette dernière n'apparaît que dans le contexte du monastère de son frère, qu'elle a suivi dans son martyre.

Constantin et Hélène

Constantin et Hélène seraient, selon Fiey, les seuls « saints laïcs », c'est-à-dire qu'ils n'ont pas été martyrs, pas plus qu'ils n'ont été moines ou clercs[113]. Leurs représentations dans l'art syriaque se limitent aux enluminures de manuscrits. Ils sont représentés dans les deux évangéliaires de la région de Mossoul du début du XIII^e^ siècle, au f. 223v du Vat. sir. 559[114] et au f. 244r

109. Snelders 2010, p. 362-376.

110. Balicka-Witakowski 2001, p. 238, image 204 b.

111. Immerzeel 2009, p. 61, pl. 27 (Cécile).

112. Immerzeel 2009, p. 65.

113. Fiey 1997, p. 455.

114. Leroy 1964, p. 297, pl. 99, 2.

du London BL Add. 7170[115] (pl. XIIb). L'image ne se trouve pas à la date de leur fête, célébrée au mois de mai, mais accompagne la lecture pour la fête de l'Exaltation de la Croix, le 14 septembre ; les deux saints sont d'ailleurs représentés debout de part et d'autre de la Croix glorieuse. Dans ces deux manuscrits de Mossoul, la physionomie des saints et leurs costumes suivent le style oriental propre aux manuscrits arabes[116]. À l'inverse, dans l'évangéliaire de Midyat (f. 302r), on retrouve la même iconographie, mais les deux saints sont représentés dans la pure tradition byzantine avec le diadème et le *loros* correctement dessinés[117]. C'est avec ces mêmes attributs byzantins qu'on les voit aussi représentés au f. 43v du manuscrit Berlin Sachau 220, un homéliaire liturgique de l'Église syro-orthodoxe, copié sans doute au XI^e^ siècle, peut-être dans la région du Ṭur ʿAbdin[118].

Les saints dans les églises de Ṣaddad

Au sud de Ḥoms, sur la route vers Damas, le village de Ṣaddad est resté fidèle à tradition syro-orthodoxe. Trois églises appartiennent encore aujourd'hui à cette communauté : Mar-Tadros (Théodore), Mar-Sarkis (Serge) et Mar-Girgis (Georges). Deux de ces églises, Mar-Sarkis et Mar-Girgis, sont décorées de peintures murales avec diverses représentations de saints. La plupart des peintures sont inédites en attendant la publication de Mat Immerzeel sur ce sujet[119]. L'église de Mar-Girgis possède moins de représentations de saints ; on y voit plusieurs évêques non identifiés, Moïse l'Éthiopien, et les saints militaires Démétrius, Théodore et Georges. L'église de Mar-Sarkis présente un programme iconographique syro-orthodoxe dans le choix des saints représentés. En plus de saints plus traditionnels, Démétrius, Grégoire de Nazianze, Serge et Bacchus, Georges, Antoine et Macaire, les saints propres à la tradition syro-orthodoxe sont bien plus

115. LEROY 1964, p. 310, pl. 99, 1.

116. Deux articles, FIEY 1975 et KOMINKO 2010, ont discuté de la physionomie des deux saints dans cette image. Le père Fiey a vu dans ces visages un portrait de Hulagu et de sa femme, Doquz Khatun. Néanmoins, les traits des deux saints sont en fait directement en accord avec les images de gouverneurs et courtisans que l'on trouve dans les manuscrits arabes de l'époque.

117. LEROY 1964, pl. 104, 2.

118. LEROY 1964, pl. 116, 4. Sur la date et le lieu de production du manuscript, voir SAUGET 1985.

119. IMMERZEEL *à paraître*. Je remercie Mat Immerzeel d'avoir partagé ses recherches en cours avec moi et de m'avoir permis de mentionner les saints qui sont représentés à Ṣaddad.

nombreux : Jacques (Baradée ?), Sévère d'Antioche, Dioscore d'Alexandrie, Dorothée, Barṣauma, Moïse l'Éthiopien, Julien Saba, Behnam et sa sœur, Éphrem, ainsi que le patriarche Ignace, le maphrien Basile et l'évêque Dioscore Saruhan qui est enterré dans l'église[120]. Mat Immerzeel note que les noms du patriarche et du maphrien semblent être génériques car ils étaient utilisés par un grand nombre de personnages. Il date cette production artistique de la période ottomane en Syrie, probablement au XVIII[e] siècle. Il est évident que l'église Mar-Tadros répond à un programme iconographique très marqué par la tradition syro-orthodoxe.

Conclusion

Les dernières découvertes et les progrès dans le domaine de l'art syro-occidental nous permettent aujourd'hui de peindre un tableau presque complet de cette tradition particulière. Certes, nous ne pouvons pas nier l'apport de l'art byzantin qui semble avoir dominé le monde méditerranéen oriental, et de ce point de vue-là nous ne réfutons pas l'apport byzantin. Il se manifeste dans de petits détails tels que la position des évêques dans les absides, la préséance de saint Jean dans les lectionnaires jumeaux de la région de Mossoul, ou même parfois dans les costumes épiscopaux. Quelques saints sont communs aux deux traditions, comme nous avons pu le voir dans certaines églises du Liban ou de Syrie. Les deux traditions se chevauchent certainement, mais on ne doit pas dénigrer l'apport purement syriaque dans le choix de certains saints rejetés par Byzance car grands défenseurs de la position non-chalcédonienne, comme Sévère ou Barṣauma. Face à la prééminence de l'art byzantin en Orient, les artistes syriaques ont su s'affirmer en choisissant de représenter les saints qui ont joué un rôle dans la formation de leur Église. La fresque de mar Ḥananya au lieu même où il a vécu et servi son église en est certainement un exemple. Remplaçant les légendes écrites, les images rappelaient aux fidèles les sacrifices des moines et des martyrs. Dans ce sens, l'art servait pour une meilleure compréhension de l'hagiographie syriaque.

120. L'image de saint Sévère avec saint Dorothée ainsi que celle de saint Moïse l'Éthiopien est reproduite dans BALICKA-WITAKOWSKI 2001, p. 149-150.

Bibliographie

BALICKA-WITAKOWSKI 2001 : Ewa BALICKA-WITAKOWSKI, Sebastian P. BROCK, David G. K. TAYLOR & Wittold WITAKOWSKI (éds), *The Hidden Pearl : The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*, II. *The Heirs of the Ancient Aramaic Heritage*, Roma.

BOLMAN 2002 : Elizabeth S. BOLMAN (éd.), *Monastic Visions : Wall Paintings in the Monastery of St Antony at the Red Sea*, Cairo, New Haven.

BROCK 1979 : Sebastian P. BROCK, « The Fenqitho of the Monastery of Mar Gabriel in Tur ʿAbdin », *Ostkirchliche Studien* 28, p. 168-182.

CHILDERS 2011 : Jeffrey W. CHILDERS, « Clement of Rome and Pseudo-Clementine Literature », dans S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz & L. Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ, p. 100-101.

CRUIKSHANK DODD 2001 : Erica CRUIKSHANK DODD, *The Frescoes of Mar Musa al-Habashi. A Study in Medieval Painting in Syria*, Toronto (Pontifical Institute of Mediecal Studies. Studies and Texts 131).

CRUIKSHANK DODD 2004 : Erica CRUIKSHANK DODD, *Medieval Painting in the Lebanon*, Wiesbaden (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 8).

DOLABANI *et al.* 1994 : Yuhanna DOLABANI, René LAVENANT, Sebastian P. BROCK & Samir Khalil SAMIR, « Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque du Patriarcat syrien orthodoxe à Ḥomṣ (auj. à Damas) », *Parole de l'Orient* 19, p. 555-661.

FIEY 1975 : Jean Maurice FIEY, « Iconographie syriaque : Hulagu, Doquz Khatun ... et six ambons ? », *Le Muséon* 88, p. 59-68.

FIEY 1997 : Jean Maurice FIEY, « À travers l'hagiographie syriaque », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 23, p. 453-463.

FRIEND 1927 : Albert Matthias FRIEND Jr., « The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts », *Art Studies* 5, p. 113-147.

FRIEND 1929 : Albert Matthias FRIEND Jr., « The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts », *Art Studies* 7, p. 1-29.

GERSTEL 1999 : Sharon E. J. GERSTEL, *Beholding the Sacred Mysteries : Programs of the Byzantine Sanctuary*, Seattle, London (College Art Association, Monograph on the Fine Arts 56).

HACKEL 1981 : Sergei HACKEL (éd.), *The Byzantine Saint : University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, London.

HETHERINGTON 1989 : Paul HETHERINGTON (trad.), *The Painter's Manual of Dionysius of Fourna : An English Translation from the Greek, with Commentary, of Cod. Gr. 708 in the Saltykov Shchedrin State Public Library, Leningrad*, London, 1981[2], rééd. Torrance, CA, 1989.

HUNT 1991 : Lucy-Anne HUNT, « The Syriac Buchanan Bible in Cambridge », *Orientalia Christiana Periodica* 57, p. 331-369.

IMMERZEEL 2004 : Mat IMMERZEEL, « Holy Horsemen and Crusader Banners. Equestrian Saints in Wall Paintings in Lebanon and Syria », *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts* 1, p. 29-60.

IMMERZEEL 2007 : Mat IMMERZEEL, « Les Pères de l'Église dans les peintures murales médiévales du Liban et de la Syrie », dans A. Schmidt & D. Gonnet, s.j. (éds), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris (Études Syriaques 4), p. 185-193.

IMMERZEEL 2009 : Mat IMMERZEEL, *Identity Puzzles : Medieval Christian Art in Syria and Lebanon*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 184).

IMMERZEEL 2010 : Mat IMMERZEEL, « A Representation of St Julian Saba in Deir Mar Musa », *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts* 7, p. 35-41.

IMMERZEEL *à paraître* : Mat IMMERZEEL, « The Decorated Syrian Orthodox Churches of Saddad (Syria) », *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts.*

JERPHANION 1940 : Guillaume de JERPHANION, *Les miniatures du ms. syr. N° 559 de la Bibliothèque Vaticane*, Vaticano.

KIRAZ 2011 : George A. KIRAZ, « al-Zaʿfaran, Dayr », dans S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz & L. Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ, p. 449.

KOMINKO 2010 : Maja KOMINKO, « Constantine's Eastern Looks : The Elevation of the Cross in a Medieval Eastern Lectionary », dans Piotr L. Grotowski (éd.), *Towards rewriting? : New approaches to Byzantine archaeology and art : Proceedings of the Symposium on Byzantine Art and Archaeology (Cracow, September 8-10, 2008)*, Warsaw (Series Byzantina 8), p. 177-194.

LEROY 1952 : Jules LEROY, « Le cycle iconographique de la Buchanan Bible, manuscrit syriaque de la bibliothèque de l'Université de Cambridge », *Cahiers archéologiques : fin de l'Antiquité et Moyen Âge* 6, p. 103-124.

LEROY 1964 : Jules LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient : contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque*, Paris (Bibliothèque archéologique et historique 77).

LEROY 1974 : Jules LEROY, « Le décor de l'église du Couvent des Syriens au Wady Natroun », *Cahiers archéologiques : fin de l'Antiquité et Moyen Âge* 23, p. 151-167.

MAGUIRE 1996 : Henry MAGUIRE, *The Icons of their Bodies : Saints and their Images in Byzantium*, Princeton, NJ, réimpr. 2000.

NAU 1917 : François NAU, « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* 20, p. 3-32.

PALMER 1990 : Andrew PALMER, *Monk and Mason on the Tigris Frontier : The Early History of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge.

SAUGET 1985 : Joseph-Marie SAUGET, « Le manuscrit Sachau 220. Son importance pour l'histoire des homéliaires syro-occidentaux », *Annali dell'Instituto Universitario Orientale* 45, p. 367-397.

SCHMIDT & WESTPHALEN 2005 : Andrea SCHMIDT & Stephan WESTPHALEN (éds), *Christliche Wandmalereien in Syrien. Qara und das Kloster Mar Yakub*, Wiesbaden (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 14).

ŠEVČENKO 1999 : Nancy Patterson ŠEVČENKO, « The "Vita" Icon and the Painter as Hagiographer », *Dumbarton Oaks Papers* 53, p. 149-165.

SMINE 2008 : Rima SMINE, « An Image of Severus of Antioch as a Syriac Monk in Vatican Syr. 559 », *34th Byzantine Studies Conference (Rutgers University, NJ), Abstracts of Papers.*

SNELDERS 2010 : Bas SNELDERS, *Identity and Christian-Muslim Interaction : Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 198).

SNELDERS & JEUDY 2006 : Bas SNELDERS & Adeline JEUDY, « Guarding the Entrances : Equestrian Saints in Egypt and North Mesopotamia », *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts* 3, p. 105-142.

TEULE 2010 : Herman TEULE *et al.*, *The Syriac Renaissance*, Leuven, Paris, Walpole, MA (Eastern Christian Studies 9).

TOMEKOVIĆ 2011 : Svetlana TOMEKOVIĆ [Lydie HADERMANN-MISGUICH & Catherine JOLIVET-LÉVY (éds)], *Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine*, Paris.

VAN ROMPAY 2011 : Lucas VAN ROMPAY, « Barṣaumo », dans S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz & L. Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ, p. 59.

WALTER 2002 : Christopher WALTER, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot.

WESTPHALEN 2005 : Stephan WESTPHALECRUIKN, « Das Kloster Mar Yakub und seine Wandmalereien », dans SCHMIDT & WESTPHALEN 2005, p. 69-153.

WESTPHALEN 2007 : Stephan WESTPHALEN, « Deir Mar Musa : Die Malschichten 1-3 », *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts* 4, p. 99-126.

ZIBAWI 2009 : Mahmoud ZIBAWI, *Images chrétiennes du Levant : les décors peints des églises syro-libanaises au Moyen Âge*, Paris.

Art et hagiographie
la construction d'une communauté à Mar-Behnam

Bas Snelders
LABEX RESMED, Université Paris-Sorbonne

Comme dans d'autres régions du Moyen-Orient, la communauté syro-orthodoxe de la région de Mossoul dans le Nord de la Mésopotamie a survécu grâce aux activités du clergé en général, et plus particulièrement des membres de l'élite ecclésiastique[1]. Garant de la tradition syro-orthodoxe, le haut clergé a toujours cherché à souder les croyants, en les encourageant à se reconnaître dans les récits mythiques touchant à l'origine et à l'histoire de leur communauté. Pour cela, hagiographie et historiographie étaient bien sûr des outils essentiels. Michael Morony a récemment mis en évidence, dans un article à propos des chroniques syriaques[2], combien l'hagiographie pouvait jouer un rôle important dans la formation de l'identité d'une communauté. Comme le souligne M. Morony, les œuvres hagiographiques peuvent être comparées aux chroniques car les unes et les autres sont avant tout des récits historiques destinés à transmettre une vision particulière du passé.

Cependant, si les chroniques semblent avoir été surtout accessibles aux membres du clergé et aux moines, les Vies de saints présentaient l'avantage de toucher une plus large audience ; elles étaient racontées (au moins une fois par an et parfois plus) lors des commémorations annuelles des saints dans la liturgie. Celles-ci servaient à rappeler à la communauté les importantes figures du passé auxquelles elle s'identifiait. Elles donnaient une vision particulière de l'histoire et de l'identité de la communauté et réactualisaient la mémoire collective[3]. De plus, ces célébrations récurrentes

1. Haar Romeny *et al.* 2009 ; Snelders 2010. L'auteur remercie Françoise Briquel Chatonnet qui a traduit cet article en français.
2. Morony 2005, p. 29-32. Cf. Debié 2009a et 2009b.
3. Morony 2005, p. 29.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 271-286.

tout au long du cycle liturgique diffusaient de façon régulière le message rhétorique et idéologique contenu dans la vie d'un saint.

Les arts visuels fournissaient à l'Église un autre moyen d'atteindre un large public et de communiquer les fondements de l'orthodoxie. Elle se les est appropriés pour former le peuple et lui enseigner la vraie doctrine, en mettant en images des scènes et des saints connus par la Bible, les récits apocryphes, l'hagiographie et la dévotion populaire. Comme les textes hagiographiques et historiographiques, la décoration monumentale des églises et les autres œuvres d'art offraient au public une vision du passé ; avec la commémoration des saints dans la liturgie, les scènes de la vie du Christ et les représentations des saints renforçaient la mémoire collective.

Les théologiens syro-orthodoxes et les commentateurs de la liturgie, comme Yaḥya ibn Ǧarir (m. vers 1080), Denys bar Ṣalibi (m. 1171) et Jacques (Sévère) bar Šakko (m. 1241) ont tous encouragé l'usage de l'imagerie religieuse tant pour instruire les fidèles que pour leur rappeler les actes du Christ et des saints[4]. Dans leur esprit, les représentations des principaux événements de l'histoire sacrée, et les images de ces hommes et femmes extraordinaires qui avaient imité la vie du Christ, fournissaient à leur communauté des modèles à suivre. Pour justifier l'usage d'orner d'images les églises, ces écrivains syro-orthodoxes ont d'abord mis en valeur la fonction didactique de l'art, en répétant l'argument séculaire de la pensée chrétienne, selon lequel les images transmettent le message essentiel des Écritures à ceux qui ne savent pas lire[5].

Le propos de cet article est le programme décoratif sculpté du monastère syro-orthodoxe de Dayr Mar-Behnam, à 35 km environ de Mossoul[6]. Selon l'hagiographie syro-orthodoxe, le monastère aurait été fondé au IV^e^ siècle sur le site des tombeaux des martyrs Behnam et Sara, sa sœur. Dans ce monastère, se trouve le seul programme décoratif d'une église médiévale conservé jusqu'à nos jours dans le territoire de l'actuel Iraq. Même si une inscription dédicatoire du sanctuaire raconte que d'importants travaux

4. Snelders 2010, p. 20-21. On trouvera un résumé des sources syro-orthodoxes, tant en syriaque qu'en arabe, qui nous font connaître l'attitude des syro-orthodoxes face à la fonction de l'imagerie religieuse dans Hindo 1943, p. 312-315 (Cf. Leroy 1964, p. 37-46 ; Chaillot 1993, p. 15-33). Une compilation plus systématique et une étude de ces textes seraient très utiles aux recherches dans ce domaine.

5. La question de la légitimité de l'usage des images était déjà posée par les auteurs syro-orthodoxes depuis les VII^e^ et VIII^e^ siècles (Brock 1977). Sur les textes justifiant l'usage et la vénération des images dans la tradition syro-orientale, voir Teule 2007a et 2007b.

6. Sur Dayr Mar-Behnam, voir Fiey 1965, II, p. 565-613 ; Fiey 1970 ; Rassam 2009 ; Harrak 2010, cat. n^os^ AE.01-AE.02 ; Snelders 2010, p. 257-335, avec d'autres références.

de restauration ont eu lieu en 1164[7], la plus grande partie de la décoration sculptée trouve ses meilleurs parallèles sous le règne de Badr al-Din Luʾluʾ (1233-1259), et peut être datée des années 1240±[8]. C'est à cette période que le monastère a connu, semble-t-il, son apogée : l'intérieur et l'extérieur furent ornés de nouvelles sculptures, et ce probablement grâce au rôle des moines de Dayr Mar-Mattaï, avec lesquels le monastère entretenait des liens étroits, tant administratifs qu'économiques[9].

Le programme décoratif à Dayr Mar-Behnam juxtapose divers thèmes spécifiquement chrétiens, croix, figures de saints, martyrs et moines, et des dessins familiers venant du contexte islamique local, comme des motifs décoratifs très variés et des images de lions et de dragons. Certaines scènes sont directement inspirées de la vie de mar Behnam, ce qui permet de décrypter la signification symbolique de ce programme.

La Vie de mar Behnam

La Vie de mar Behnam est avant tout un récit élaboré des origines du monachisme en Iraq en général et dans la région de Mossoul en particulier[10]. Suivant l'idéal hagiographique du moine et du martyr, l'histoire relate la conversion au christianisme du prince persan Behnam et de sa sœur Sara par l'ermite mar Mattaï, au IVe siècle. Leur père, « Sennachérib, roi d'Assyrie », ayant échoué à les convaincre de revenir à leur religion d'origine, devint fou de rage et fit exécuter ses enfants. Sennachérib fut ensuite poursuivi par le remords et se convertit au christianisme après avoir été soigné par le même ermite mar Mattaï. Par la suite, Sennachérib et sa femme fondèrent deux monastères dans la région de Mossoul, Dayr Mar-Mattaï et Dayr Mar-Behnam.

L'histoire fictive du martyre de mar Behnam suit un schéma narratif familier, typique des légendes de fondation, un genre hagiographique dont le but était de fournir aux églises et aux monastères leur certificat d'antiquité. Comme les plus anciens récits de la Vie datent tous des environs

7. Harrak 2004, p. 95 ; Harrak 2010, cat. nº AE.01.34.

8. Snelders 2010, p. 279-287.

9. Snelders 2010, p. 268-271 ; Selb 1989, p. 166-167. À partir de 1155, Dayr Mar-Mattaï fut la résidence officielle du maphrien, le dignitaire qui, dans l'Église syro-orthodoxe, avait le deuxième rang après le patriarche.

10. Sur la vie et le culte de mar Behnam, voir Fiey 1965, II, p. 565-613 ; Fiey 2004, p. 54-55 (*SS* 86) ; Wiessner 1978 ; Younansardaroud 2002 ; Novák & Younansardaroud 2002 ; Horn 2006-2007, p. 451-460 ; Snelders 2010, p. 260-272 ; Bruns 2011.

de 1200[11] et que les autorités ecclésiastiques syro-orthodoxes se fondaient encore sur la tradition orale autour de 1150[12], il est très probable que la forme dans laquelle la Vie nous est parvenue ne remonte pas au-delà de la seconde moitié du XII^e^ siècle. La correspondance frappante entre cette date et les travaux de reconstruction faits à Dayr Mar-Behnam en 1164 incite à mettre en relation l'écriture de la Vie et la reconstruction, d'autant plus que les syro-orthodoxes considéraient la reconstruction d'une église ou d'un monastère comme un moment particulièrement approprié pour coucher par écrit la Vie d'un saint patron[13].

Pour étudier le raisonnement qui a présidé à la mise par écrit de la légende de mar Behnam et ses buts, il faut partir de l'épilogue. Quelque brève qu'elle soit, cette partie de la légende avait de toute évidence pour but d'expliquer, dans une perspective syro-orthodoxe, l'origine des trois monastères, Dayr Mar-Mattaï, Dayr Mar-Behnam et Dayr Mar-Abraham, tous situés dans la région de Mossoul, qui était traditionnellement dominée par l'Église de l'Est[14]. Si l'on garde à l'esprit l'affrontement continu entre les deux communautés pour s'assurer le pouvoir dans les provinces ecclésiastiques à l'est du Tigre, on voit clairement que la légende avait pour but de légitimer et d'y renforcer la présence syro-orthodoxe. En replaçant dans le passé une situation plus récente, et donc en inventant une nouvelle tradition syro-orthodoxe, l'hagiographe a donné à la communauté syro-

11. Le témoignage écrit le plus ancien de la légende de mar Behnam est conservé dans un manuscrit syro-orthodoxe daté de 1197 (London BL Add. 12174), qui contient des Vies de saints et de Pères de l'Église. La Vie de mar Behnam est conservée également dans d'autres manuscrits syro-orthodoxes datant de la fin du XII^e^ et du XIII^e^ siècle (Snelders 2010, p. 261, note 14). Baumstark 1922, p. 192, note 4, donne une liste de témoins plus récents, datant des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. Voir une liste de manuscrits arabes contenant la légende, datant du XII^e^ au XIX^e^ siècle dans Graf 1944-1953, I, p. 525.

12. Snelders 2010, p. 264. Un passage du *Synodicon* syro-occidental (ms. Maʿarrat Saydnaya [Damas], patriarcat syro-orthodoxe 8/11, f. 202v-206v), qui traite de monastères et d'églises construits ou rénovés par l'évêque Jean de Mardin (1125-1165), mentionne explicitement le besoin de mettre par écrit l'histoire de mar Behnam (Vööbus 1975-1976, II, p. 218).

13. Snelders 2010, p. 264. Sur le caractère fictif des textes hagiographiques dans la tradition syro-orthodoxe, et sur d'autres textes hagiographiques légendaires de la même communauté qui servaient de chartes monastiques, voir Palmer 1990, p. 182-184.

14. Snelders 2010, p 263. Traduction allemande de l'épilogue à partir d'un manuscrit syro-orthodoxe du XIII^e^ siècle (London BL Add. 7200) dans Hoffmann 1966, p. 19. Jeanne-Nicole Saint-Laurent prépare actuellement une traduction anglaise de la Vie de mar Behnam. Résumé en anglais de la Vie, fondé sur l'édition de 1891 de Paul Bedjan (*AMS* II, p. 379-441) dans Horn 2006-2007, p. 453-455. Voir Novák & Younansardaroud 2002, p. 168-170 ; Younansardaroud 2002, p. 186-187.

orthodoxe de Mossoul des références remontant au IVe siècle. L'écriture de la légende permettait aussi de fournir une origine commune à Dayr Mar-Mattaï, Dayr Mar-Behnam et Dayr Mar-Abraham, en conférant pas une grande antiquité à chacun des monastères.

Ce n'est sans doute pas une coïncidence si la légende, qui fonctionne comme une charte monastique, donne à ces monastères une origine préislamique. Cela renforçait les droits des syro-orthodoxes sur Mar-Behnam face à la pression musulmane. En tant que *dhimmis*, ils se trouvaient sous la protection de la loi islamique, qui interdisait la construction et même la rénovation des lieux de prière chrétiens, mais qui garantissait la sécurité des églises et des monastères construits avant la conquête islamique : il est probable que cette datation préislamique découle d'une stratégie délibérée, destinée à protéger les trois monastères d'attaques ou de confiscation de la part des musulmans[15]. La composition de la légende ne voulait pas tant donner un récit fiable des événements qui entourèrent le martyre du saint, ni la construction du monastère portant son nom, que légitimer le statut spécial de ces monastères dans l'Église syro-orthodoxe.

Bien que l'on ne connaisse pas exactement la manière dont mar Behnam était commémoré le 10 décembre, il est probable que les passages essentiels de la légende, comme la fondation couplée de Dayr Mar-Mattaï et de Dayr Mar-Behnam, étaient lus au cours de la célébration. L'idée que Dayr Mar-Behnam était un satellite de Dayr Mar-Mattaï devait être largement admise dans la communauté syro-orthodoxe, au moins à partir du début du XIIIe siècle. Le culte de mar Behnam s'est alors répandu dans toute l'Église syro-orthodoxe[16]. En insistant sur l'origine commune des monastères, la légende créait une identité communautaire et renforçait les revendications des syro-orthodoxes sur un territoire sacré qu'ils partageaient avec les musulmans et les syro-orientaux. La décoration sculptée monumentale de Dayr Mar-Behnam avait le même but.

Le programme décoratif à Dayr Mar-Behnam

Un des traits les plus frappants du programme iconographique de Dayr Mar-Behnam, en dehors de l'accent mis sur le symbole de la croix[17], est qu'il juxtapose, dans la nef de l'église, des moines et des martyrs. Ce

15. Sur les récits syriaques hagiographiques ou historiographiques destinés à désamorcer les attaques des musulmans et à protéger les églises et monastères, voir MORONY 2005, p. 28.

16. SNELDERS 2010, p. 264-265.

17. SNELDERS 2010, p. 325-328.

programme sculpté commence à l'est, à l'entrée du sanctuaire, la « Porte royale » (pl. XIII). Celle-ci, point focal de l'église, est décorée d'une paire de saints cavaliers combattants, qui ont le rôle de gardiens du sanctuaire. À gauche, on voit mar Behnam à cheval, transperçant un démon de sa lance, tandis que saint Georges tue le dragon à droite[18]. Le saint militaire monté, introduit dans le répertoire iconographique chrétien oriental à l'époque préislamique, est un des sujets les plus populaires dans la décoration des églises du Proche-Orient aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, surtout en Égypte, au Liban et en Syrie[19]. En tant que saints martyrs, ils étaient considérés comme de vrais combattants et soldats du Christ. En dehors de leur message triomphal, le pouvoir apotropaïque et protecteur des saints cavaliers en faisait des figures appropriées comme gardiens de portes. L'image de Behnam transperçant un démon se retrouve sur un grand relief de stuc polychrome qui occupe le mur est de la nef, à la gauche de la Porte royale. L'image en stuc de Behnam est mise en parallèle avec un autre relief du même genre représentant sa sœur Sara. Malheureusement, étant donné le manque de points de comparaison, on ne peut dater ces reliefs en stuc qu'approximativement entre le XIII^e^ et le XVI^e^ siècle[20].

Le programme iconographique de Dayr Mar-Behnam se poursuit sur le mur méridional de la nef, avec deux scènes de la vie de mar Behnam, placées au-dessus d'une série de saints moines miaphysites. Les deux scènes narratives sont sculptées sur le linteau de la porte dite « des deux baptêmes » (pl. XIV). Dans le second panneau depuis la gauche, un personnage barbu avec des cheveux longs jusqu'aux épaules, nu semble-t-il, est debout dans une rivière indiquée par deux gros poissons nageant à ses pieds (pl. XVa). Un autre personnage, à gauche, le baptise. Quoique l'iconographie et la composition de cette scène soient de toute évidence empruntées au baptême du Christ[21], l'image est différente des représentations habituelles de cette scène, car le Baptiste y est figuré comme un moine, portant le manteau et le capuchon pointu caractéristiques. L'identification de cette

18. Snelders & Jeudy 2006, p. 126-135, pl. 15-16 ; Snelders 2010, p. 301-305, pl. 37, 60-61.

19. Bolman 2002, p. 40-47, 61-62, 92-93 ; Immerzeel 2004 ; Immerzeel 2009, p. 145-158 ; Cruikshank Dodd 2004, p. 70-75 ; Snelders & Jeudy 2006 ; Immerzeel, Jeudy & Snelders 2011. Cf. Badamo 2011.

20. Snelders & Jeudy 2006, p. 130-132, pl. 18-19. Cf. Harrak 2010, inscr. n^os^ AE.01.36, AE.01.38.

21. Parmi les représentations du baptême du Christ datant du XIII^e^ siècle et provenant de la région de Mossoul, voir les peintures des lectionnaires illustrés syro-orthodoxes Vat. sir. 559, f. 26r (Leroy 1964, p. 284-285, pl. 79.1) et London BL Add. 7170, f. 30r, ainsi qu'une peinture murale de l'église Saint-Georges à Qaraqoš (Snelders 2007, pl. 1 ; Snelders 2010, p. 218-225, fig. 4, pl. 29-32).

scène baptismale repose notamment sur l'inscription syriaque gravée sur les jambages de la porte, libellée ainsi :

> « Le martyr saint Behnam a grandi entre deux baptêmes. Il s'est baigné dans l'eau mais cela ne lui suffit pas, il a fait plus et s'est aussi baigné dans son sang. Et quand son corps fut couvert du sang de son cou, et que l'Église le vit et apprit ses actions, elle commença à se demander : "Qui est donc celui-ci, à l'habit teint de sang ?" »[22]

La scène peut ainsi être interprétée comme le premier baptême de mar Behnam, celui dans l'eau. Selon la légende de mar Behnam, le saint fut baptisé par mar Mattaï, après que celui-ci eut miraculeusement guéri de la lèpre la sœur de Behnam, Sara. Comme il n'y avait pas, semble-t-il, de tradition de représentation de Behnam, à cette époque, les artistes et commanditaires qui ont lancé ce programme ont dû se fonder sur d'autres modèles. Le baptême du Christ, qui était à la fois le résumé du baptême chrétien et le modèle typologique de tout autre baptême dans l'Église chrétienne, formait bien sûr le modèle iconographique le plus pertinent. En remplaçant Jean Baptiste par un moine, l'artiste changeait le baptême du Christ par Jean en baptême de Behnam par mar Mattaï l'anachorète.

Sur le deuxième panneau à droite de la Porte des deux baptêmes, est représenté un homme barbu, assis en amazone sur un âne (pl. XVb). Sa main droite est levée devant sa poitrine et il tient un rouleau dans la gauche. Un petit personnage, portant un objet allongé dans sa main droite levée, marche devant l'animal. Il semble porter une sorte d'épée ou de bâton, sans que l'on puisse trancher avec certitude. Un second petit personnage est accroupi sous le ventre de l'âne. Si l'on considère l'inscription syriaque placée sur les montants de la porte comme une légende de cette scène, celle-ci renvoie au second baptême de Behnam, le baptême dans le sang.

L'expression métaphorique « second baptême » ou « baptême dans le sang », fréquente dans la littérature hagiographique et patristique, renvoie aux tortures endurées par les chrétiens lors de leur martyre. Dans l'Église chrétienne, le martyre lui-même a été très tôt considéré comme un second baptême dans le sang, qui entraînait la sanctification immédiate du martyr et son entrée directe au ciel, où il (ou elle) recevrait un vêtement blanc et serait introduit dans les rangs des anges[23]. Cette conception du martyre ne se trouve pas seulement dans l'inscription syriaque de Dayr Mar-Behnam, mais aussi dans une version syriaque de la légende de saint Georges[24]. De

22. Traduction de Amir Harrak : Harrak 2004, p. 87 ; Harrak 2010, inscr. n° AE.01.23.

23. Malone 1950, p. 1, 118-120 ; Griffin 2002.

24. Brooks 1925, p. 112 ; Kiraz 1991, p. 21.

plus, le thème des « deux baptêmes » est présent dans le commentaire d'Éphrem au Diatessaron, appliqué au Christ qui aurait reçu deux fois le baptême, une fois dans l'eau et l'autre sur la croix[25].

Dans la même ligne que l'inscription syriaque, l'image peut donc être interprétée comme une représentation symbolique du martyre de mar Behnam. Mais dans la scène figurée, même si le saint est assis sur une bête de somme, ce n'est pas un saint cavalier – ce qui aurait bien convenu comme référence à son martyre, si l'on admet que les saints cavaliers sont généralement des saints martyrs. La représentation est clairement un écho de l'entrée du Christ à Jérusalem : le saint monte en amazone, qui est la position traditionnelle du Christ dans les représentations byzantines et chrétiennes orientales de ce thème[26].

Le choix de l'entrée du Christ à Jérusalem comme modèle iconographique visait à souligner l'idée que le martyre de mar Behnam était en fait une entrée triomphale dans la Jérusalem céleste ; si le baptême de Behnam dans l'eau marque son entrée dans la vraie foi et dans la communauté de l'Église primitive, son baptême dans le sang signifie son entrée directe dans la congrégation céleste du Christ. Le parallélisme de la représentation de l'entrée à Jérusalem et l'image symbolique du martyre de mar Behnam ne soulignent pas seulement le message triomphal de la scène mais le caractère mimétique du martyr, imitateur du Christ. Le même souci typologique a pu jouer un rôle dans la représentation du baptême de mar Behnam sous la même forme que celui du Christ.

Si l'on admet que l'image est une représentation symbolique du martyre, il est probable que les deux petites figures secondaires devant et au-dessous de l'âne sont tirées d'images mettant en scène le combat violent entre les saints martyrs cavaliers et leurs adversaires humains[27]. Ils représentent sans doute des assaillants. L'artiste a ajouté à la scène d'entrée à Jérusalem, qui est le modèle principal, deux petits adversaires, courants dans les représentations de martyrs cavaliers, pour transformer l'image en scène de martyre.

25. Leloir 1962, p. 218. Je remercie Amir Harrak de me l'avoir signalé.

26. Pour d'autres représentations de l'entrée à Jérusalem, datant du XIII^e siècle et provenant de la région de Mossoul, voir les peintures des lectionnaires illustrés syro-orthodoxes Vat. sir. 559, f. 105r et London BL Add. 7170, f. 115r.

27. Les peintures murales de Dayr Anba-Antonius (1232-1233), en Égypte près de la mer Rouge, par exemple, montrent un choix varié de petits personnages dispersés entre et devant les pattes des chevaux des saints cavaliers, qui comprend non seulement les adversaires vaincus habituels mais aussi divers types de personnages suppliants ou sauvés (Bolman 2002, p. 61-62, fig. 6.24, 7.31, 4.26 ; Snelders & Jeudy 2006, p. 108, pl. 43).

Sous les deux scènes de la vie de mar Behnam, six saints moines sont sculptés (pl. XIV). Ils portent le costume monastique traditionnel, d'origine copte, mais qui avait été introduit dans le monde syro-orthodoxe au XI^e siècle[28]. Par leur vêtement, les moines évoquent l'image du saint moine mar Barṣauma dans un évangéliaire syro-orthodoxe de 1055, copié pour Dayr Mar-Barṣauma près de Mélitène[29]. Quatre des moines de Dayr Mar-Behnam sont anonymes mais on peut en identifier deux grâce aux inscriptions syriaques gravées sur la moulure qui les encadre, qui selon Amir Harrak sont contemporaines des sculptures dont elles sont la légende : l'un est désigné comme mar Daniel (pl. XVI) et l'autre comme mar Bar Sahde (« fils des martyrs » en syriaque)[30].

Ce mar Daniel peut être identifié comme un des disciples de mar Mattaï[31]. Selon la tradition hagiographique locale, mar Daniel était un des moines fugitifs qui, avec Mattaï, s'était installé près de Mossoul après avoir fui la région d'Amid pour échapper aux persécutions des chrétiens par l'empereur romain Valens (374-384). Après avoir bâti Dayr Mar-Mattaï en l'honneur de son maître, Daniel aurait aussi fondé un monastère près de Mossoul, connu sous le nom de Dayr Mar-Daniel[32]. Selon la légende, un autre de leurs compagnons, mar Abraham, se serait installé de l'autre côté du mont Elpheph, où il aurait fondé Dayr Mar-Abraham[33]. La légende de mar Daniel semble donc vouloir établir un lien entre son monastère et celui de mar Mattaï, mais aussi avec Dayr Mar-Abraham, en fournissant à ces monastères, là encore, une ancienneté remontant au IV^e siècle et une origine syro-orthodoxe.

En soulignant que la légende de mar Daniel est liée de façon étroite à celle de mar Mattaï et indirectement à celle de mar Behnam, Fiey a probablement raison de supposer que l'histoire ne remonte pas au-delà

28. Snelders 2010, p. 310.

29. Ms. Maʿarrat Saydnaya [Damas], patriarcat syro-orthodoxe, 12/8, f. 350v : Leroy 1964, p. 226, pl. 52.2 ; Zibawi 2009, ill. p. 146 ; Snelders 2010, p. 310, pl. 5. Autre parallèle iconographique dans un psautier syro-orthodoxe copié en 1204/1205 au monastère de la Mère-de-Dieu près d'Édesse (London BL Add. 7154, f. 2v : Leroy 1964, p. 259-261, pl. 60.2). Une inscription syriaque identifie le saint moine comme mar Mattaï, mais son nom est inscrit par-dessus un texte effacé et il semble que le nom d'origine était mar Barṣauma (Palmer 1990, p. 85-87).

30. Harrak 2010, cat. n° AE.01.24.

31. Snelders 2010, p. 312-315. Sur mar Daniel, voir Fiey 2004, p. 65-66 (*SS* 114).

32. Sur Dayr Mar-Daniel, voir Fiey 1965, II, p. 615-620 ; Snelders 2010, p. 313-314.

33. Fiey 1965, II, p. 616 ; Vööbus 1970, p. 339-394.

du XII^e siècle[34]. Les trois légendes fournissent un mythe d'origine commun à des monastères des environs de Mossoul : Dayr Mar-Mattaï, Dayr Mar-Behnam, Dayr Mar-Daniel et Dayr Mar-Abraham.

Disciple de mar Mattaï et fondateur d'un monastère en lien étroit avec Dayr Mar-Mattaï, mar Daniel est représenté de façon à souligner le lien fédératif entre les monastères de Dayr Mar-Mattaï et Dayr Mar-Behnam. L'ancienneté de ces relations monastiques est mise en scène dans la représentation de mar Mattaï baptisant mar Behnam, qui le montre comme son précurseur. Le lien entre les deux monastères est également souligné par l'image du deuxième saint identifié par une inscription syriaque, mar Bar Sahde. Selon la tradition syro-orthodoxe, il fut abbé de Dayr Mar-Mattaï et, avec ses moines, fut martyrisé dans les années 480 par Barṣauma, évêque syro-oriental de Nisibe. Les sources syro-orthodoxes en font donc un champion de la doctrine miaphysite en général et du monachisme syro-orthodoxe en particulier.

Mar Bar Sahde n'est mentionné dans aucun calendrier liturgique et n'a pas de légende hagiographique propre, mais il joue un rôle de premier plan dans les œuvres historiographiques syro-orthodoxes, et particulièrement dans les récits qui relatent, du point de vue syro-orthodoxe, la diffusion et l'installation de la chrétienté syro-orientale dans l'ancien Empire perse. Comme les autres légendes déjà évoquées, elle avait pour but de renforcer la légitimité syro-orthodoxe dans une région que l'Église de l'Orient revendiquait aussi comme sienne. Stephen Gerö a souligné à juste titre que les auteurs du récit ont été attentifs à mentionner les centres syro-orthodoxes qui sont censés avoir résisté à Barṣauma de Nisibe, à savoir Dayr Mar-Mattaï et Dayr Mar-Daniel[35]. De toute évidence, l'objectif était double : souligner la fermeté de ces centres face aux persécutions de la part des syro-orientaux et affirmer leur origine syro-orthodoxe. De ce point de vue, la représentation de mar Bar Sahde évoquait certainement des connotations hostiles aux syro-orientaux pour les syro-orthodoxes qui la contemplaient.

L'appariement des martyrs et des moines dans la nef de l'église de Dayr Mar-Behnam rappelle la peinture des monastères coptes, qui juxtapose systématiquement moines et saints cavaliers dans un même programme thématique[36]. Cette représentation en couples repose sur un concept de mimétisme et d'assimilation. Dès les débuts du christianisme, l'idée a

34. FIEY 2004, p. 65.

35. GERÖ 1980, spécialement p. 110-119.

36. BOLMAN 2001. Ainsi, sur les peintures murales de la nef de Dayr Anba-Antonius près de la mer Rouge, qui ont été faites en 1232-1233, on trouve en parallèle une série de

émergé que le principal moyen de gagner le salut et la vie éternelle était d'imiter le Christ et d'autres saints modèles. Selon la tradition, il y avait deux voies pour les bons chrétiens pour s'assimiler au Christ, dont la plus directe était de mourir pour la foi, donc de devenir martyr. Le martyr était considéré comme le plus parfait imitateur du Christ. Le martyre garantissait le pardon des péchés et l'entrée directe au ciel, où le martyr prenait place parmi les anges. Sa mort était un second baptême, non dans l'eau mais dans le sang. L'autre voie vers le salut était la vie monastique. Dans ce cadre binaire, les moines étaient conçus comme les successeurs des martyrs, et comme eux, ils étaient des soldats du Christ. De ce point de vue, le programme de la nef de l'église de Dayr Mar-Behnam peut être interprété comme une généalogie spirituelle du monachisme syro-orthodoxe dans les environs de Mossoul[37].

Une généalogie du monachisme syro-orthodoxe de la région de Mossoul

Comme nous l'avons vu, le programme iconographique de la nef, dans l'église de Dayr Mar-Behnam, commence par les saints cavaliers mar Behnam et saint Georges, qui tous deux ont suivi le douloureux chemin de la souffrance physique et spirituelle qui mène directement au salut. Le programme continue sur la Porte des deux baptêmes avec leurs héritiers spirituels, les moines. Ils sont également des soldats du Christ et, comme les martyrs, accomplissent des miracles et défendent la foi face aux païens et aux hérétiques[38]. Marchant sur les pas du précurseur de la vie monastique, saint Jean Baptiste, l'anachorète mar Mattaï baptise mar Behnam, qui, en parfait imitateur du Christ, reçoit ensuite un second baptême dans le sang. Les sources syro-orthodoxes présentent mar Mattaï comme le père du monachisme syro-orthodoxe dans la région de Mossoul, et Dayr Mar-Mattaï et Dayr Mar-Behnam furent érigés pour commémorer le martyre de mar Behnam.

Parmi les saints moines miaphysites représentés sous les deux baptêmes de mar Behnam, se trouve mar Daniel, un des disciples de mar Mattaï, qui aurait fondé un monastère dans la région de Mossoul après que mar Mattaï s'y soit installé. Vu ces liens spirituels, on peut admettre que les moines anonymes sont mar Zakkaï et mar Abraham, les deux autres émules de

pères fondateurs du monachisme copte du côté oriental et une procession de saints cavaliers du côté occidental : Bolman 2002, p. 40-54.

37. Bolman 2001, p. 43 ; Bolman 2002, p. 40-54 ; Badamo 2011, p. 240-290.

38. Bolman 2002, p. 53.

mar Mattaï qui, selon la tradition hagiographique syro-orthodoxe locale, avaient fondé eux aussi des monastères satellites. Le groupe comprend également un autre champion du monachisme syro-orthodoxe, mar Bar Sahde, l'abbé de Dayr Mar-Mattaï qui avait refusé de passer au diophysisme et avait été martyrisé par Barṣauma de Nisibe.

Le programme iconographique établit ainsi une généalogie monastique selon laquelle plusieurs monastères – Dayr Mar-Mattaï, Dayr Mar-Behnam et Dayr Mar-Daniel – sont en lien avec leur commun ancêtre, mar Mattaï. À côté des légendes de mar Mattaï et mar Behnam, il avait pour but de renforcer l'unité de la chrétienté syro-orthodoxe au XIII^e siècle aux alentours de Mossoul. Les moines et martyrs peints dans la nef soulignaient l'importance et l'unité du monachisme syro-orthodoxe. Comme nous l'avons vu, mar Mattaï, mar Behnam, mar Daniel et mar Bar Sahde faisaient l'objet d'une vénération toute particulière à cet endroit, car ils avaient eu un rôle essentiel dans la naissance et le développement du monachisme syro-orthodoxe dans l'ancien Empire perse en général, et dans la région en particulier.

Des auteurs syro-orthodoxes comme Yaḥya ibn Ǧarir, Denys bar Ṣalibi et Jacques bar Šakko ont affirmé le rôle didactique et spirituel des images de saints, qui proposaient à la communauté des modèles à suivre. De fait, les images des moines et saints de Dayr Mar-Behnam étaient là pour inspirer et instruire ceux qui voulaient imiter les saints pour assurer leur salut. Les moines de Dayr Mar-Behnam étaient conviés à imiter les moines qui les avaient précédés pour progresser sur le chemin du Royaume et les martyrs pour devenir des soldats du Christ. Ce processus d'imitation jetait un pont entre la communauté du XIII^e siècle et les martyrs et moines défunts qui étaient déjà dans le ciel.

Le but de ce programme de sculptures n'était pas seulement de souder la communauté monastique, mais de créer et consolider l'identité communautaire syro-orthodoxe. Ajoutées aux textes hagiographiques comme la légende de mar Behnam, ces représentations rappelaient à la communauté et aux fidèles en visite les champions du miaphysisme syro-orthodoxe auxquels ils devaient s'identifier. La légende du saint était lue le 10 décembre, jour de sa commémoration, devant un large public composé, outre la communauté monastique, de nombreux pèlerins et fidèles en visite dans ce sanctuaire qui était l'un des plus important à l'est du Tigre[39].

39. Dans son dictionnaire géographique du Proche-Orient, le géographe musulman du XIII^e siècle, Yaqut al-Ḥamawi, cite Dayr Mar-Behnam sous son nom arabe, Dayr al-Jubb : « À l'Est de Mossoul, entre elle et Erbil ; un monastère renommé que les gens visitent pour être guéris de l'épilepsie » ; voir SNELDERS 2010, p. 98.

Il faut garder à l'esprit que, outre la communauté syro-orthodoxe, beaucoup d'étrangers, de pèlerins rendant hommage au saint patron du lieu, se pressaient dans la nef de l'église du couvent, ainsi, sans doute, que des musulmans qui se rendaient là pour enrichir leur culture de la *ziyara*, pèlerinage aux lieux saints. Pendant la lecture de la Vie du saint, ils étaient instruits du rôle de mar Mattaï et de ses disciples dans la fondation de la vie monastique autour de Mossoul dès le IVe siècle, avant la conquête islamique. Le programme visuel, qui soulignait cette histoire pour les auditeurs et spectateurs étrangers, et renforçait la mémoire collective de la communauté, a été de ce fait un outil précieux.

Conclusion

La fonction hagiographique de la légende de fondation de mar Behnam a été le point de départ permettant de comprendre le programme de sculptures du monastère. Développée dans les cercles monastiques liés à Dayr Mar-Mattaï, la légende de mar Behnam a été couchée par écrit dans la seconde moitié du XIIe siècle, probablement à l'époque des travaux de reconstruction menés à Dayr Mar-Behnam en 1164. Bien que ce soient deux types de discours profondément différents, texte et images, surtout quand ils étaient combinés lors de la fête annuelle du saint patron, contribuaient à créer un sentiment d'appartenance à la communauté syro-orthodoxe. Reposant sur le même récit, le programme iconographique s'insère dans la tradition inventée pour la communauté des environs de Mossoul. Il rappelait aux spectateurs les grandes figures monastiques du passé auxquelles ils devaient s'identifier, et soulignait l'histoire propre de la région. Avec la légende, il a joué un rôle structurant. La juxtaposition des moines et des martyrs dans la nef de l'église fonde la généalogie du monachisme syro-orthodoxe autour de Mossoul.

Traduction de Françoise Briquel Chatonnet

Bibliographie

BADAMO 2011 : Heather A. BADAMO, *Image and Community : Representations of Military Saints in the Medieval Eastern Mediterranean*, thèse de doctorat non publiée, University of Michigan, Ann Arbor.

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinischen Texte*, Bonn.

BOLMAN 2001 : Elizabeth S. BOLMAN, « Joining the Community of Saints : Monastic Painting and Ascetic Practice in Early Christian Egypt », dans S. McNally (éd.), *Shaping Community : The Art and Archaeology of Monasticism. Papers from a symposium held at the Frederick R. Weisman Museum, University of Minnesota, March 10-12, 2000*, Oxford (BAR International Series 941), p. 41-56.

BOLMAN 2002 : Elizabeth S. BOLMAN (éd.), *Monastic Visions : Wall Paintings in the Monastery of St. Antony at the Red Sea*, Cairo, New Haven.

BROCK 1977 : Sebastian P. BROCK, « Iconoclasm and the Monophysites », dans A. Bryer & J. Herrin (éds), *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, Birmingham, p. 53-57.

BROOKS 1925 : Ernest W. BROOKS, « The Acts of S. George », *Le Muséon* 28, p. 67-115.

BRUNS 2011 : Peter BRUNS, « Hagiographica Satis Legendaria : Einige Beobachtungen zum Mar Behnam-Martyrium (*BHO* 177) », dans C. Jullien (éd.), *Itinéraires missionnaires : échanges et identités*, Louvain (Cahiers de Studia Iranica 44, Chrétiens en Terre d'Iran 4), p. 13-47.

CHAILLOT 1993 : Christine CHAILLOT, *Rôle des images et vénération des icônes dans les Églises orthodoxes orientales syrienne, arménienne, copte et éthiopienne*, Genève.

CRUIKSHANK DODD 2004 : Erica CRUIKSHANK DODD, *Medieval Painting in the Lebanon*, Wiesbaden (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 8).

DEBIÉ 2009a : Muriel DEBIÉ, « Syriac Historiography and Identity Formation », *Church History and Religious Culture* 89/1-3, p. 93-114.

DEBIÉ 2009b : Muriel DEBIÉ (éd.), *L'historiographie syriaque*, Paris (Études syriaques 6).

FIEY 1965 : Jean Maurice FIEY, *Assyrie chrétienne : contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, I-II, Beyrouth (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres orientales de Beyrouth 22 et 23).

FIEY 1970 : Jean Maurice FIEY, *Mar Behnam*, Baghdad (Touristic and Archaeological Series 2).

GERÖ 1980 : Stephen GERÖ, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, Louvain (CSCO 426, Subsidia 63).

GRAF 1944-1953 : Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I-V, Citta del Vaticano (Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172).

GRIFFIN 2002 : Mary H. GRIFFIN, *Martyrdom as a Second Baptism : Issues and Expectations for the Early Christian Martyrs*, thèse de doctorat non publiée, University of California, Los Angeles.

HAAR ROMENY *et al.* 2009 : Bas ter HAAR ROMENY, Naures ATTO, Mat IMMERZEEL & Bas SNELDERS, « The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians : Results and Conclusions », *Church History and Religious Culture* 89/1-3, p. 1-52.

HARRAK 2004 : Amir HARRAK, « Les inscriptions syriaques de l'Iraq, expression d'une culture littéraire », dans F. Briquel Chatonnet, M. Debié & A. Desreumaux (éds), *Les inscriptions syriaques*, Paris (Études syriaques 1), p. 75-106.

HARRAK 2010 : Amir HARRAK, *Syriac and Garshuni Inscriptions of Iraq*, Paris (Recueil des inscriptions syriaques 2).

HINDO 1943 : Paul HINDO, *Disciplina antiochena antica. Siri IV. Lieux et temps sacrés*, Roma.

HOFFMANN 1880 : Georg HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 7/3), réimpr. Nendeln, 1966.

HORN 2006-2007 : Cornelia B. HORN, « Children as Pilgrims and the Cult of Holy Children in the Early Syriac Tradition : The Cases of Theodoret of Cyrrhus and the Child-Martyrs Behnām, Sarah and Cyriacus », *Aram* 18-19, p. 439-462.

IMMERZEEL 2004 : Mat IMMERZEEL, « Holy Horsemen and Crusader Banners. Equestrian Saints in Wall Paintings in Lebanon and Syria », *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts* 1, p. 29-60.

IMMERZEEL 2009 : Mat IMMERZEEL, *Identity Puzzles : Medieval Christian Art in Syria and Lebanon*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 184).

IMMERZEEL, JEUDY & SNELDERS 2011 : Mat IMMERZEEL, Adeline JEUDY & Bas SNELDERS, « A Mixed Company of Syrians, Saracens and Greeks. Artistic Interaction in Middle Eastern Christian Art during the Middle Ages », dans D. Knipp (éd.), *Siculo-Arabic Ivories and Islamic Painting, 1100-1300*, Roma, p. 223-253.

KIRAZ 1991 : George KIRAZ, *The Acts of St George and the Story of his Father*, Glane-Losser.

LELOIR 1962 : Louis LELOIR, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*, Louvain (CSCO 227, Subsidia 19).

LEROY 1964 : Jules LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures, conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient : contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque*, Paris (Bibliothèque archéologique et historique 77).

MALONE 1950 : Edward E. MALONE, *The Monk and the Martyr : The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington, DC.

MORONY 2005 : Michael G. MORONY, « History and Identity in the Syrian Churches », dans J. J. van Ginkel, H. Murre-van den Berg & T. van Lint (éds), *Redefining Christian Identity : Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 134), p. 1-33.

NOVÁK & YOUNANSARDAROUD 2002 : Mirko NOVÁK & Helen YOUNANSARDAROUD, « Mar Behnam, Sohn des Sanherib von Nimrud. Tradition und Rezeption einer assyrischen Gestalt im iraqischen Christentum und die Frage nach dem Fortleben der Assyrer », *Altorientalische Forschungen* 29, p. 166-194.

PALMER 1990 : Andrew PALMER, *Monk and Mason on the Tigris Frontier : The Early History of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge.

PREUSSER 1911 : Conrad PREUSSER, *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit*, Leipzig.

RASSAM 2009 : Suha RASSAM, « Deir Mār Behnam : The Monastery of Saint Behnam », dans E. C. D. Hunter (éd.), *The Christian Heritage of Iraq : Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, Piscataway, NJ (Gorgias Eastern Christian Studies 13), p. 81-91.

SELB 1989 : Walter SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, II. *Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 543).

SNELDERS 2007 : Bas SNELDERS, « A Newly Discovered Wall Painting in the Church of Mar Giworgis in Qaraqosh, Iraq », *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts* 4, p. 27-48.

SNELDERS 2010 : Bas SNELDERS, *Identity and Christian-Muslim Interaction : Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area*, Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 198).

SNELDERS & JEUDY 2006 : Bas SNELDERS & Adeline JEUDY, « Guarding the Entrances : Equestrian Saints in Egypt and North Mesopotamia », *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts* 3, p. 105-142.

TEULE 2007a : Herman TEULE, « Išoʿyahb bar Malkon's Treatise on the Veneration of the Holy Icons », dans M. Tamcke (éd.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut (Beiruter Texte und Studien 17), p. 157-169.

TEULE 2007b : Herman TEULE, « The Veneration of Images in the East Syriac Tradition », dans B. Groneberg & H. Spieckermann (éds), *Die Welt der Götterbilder*, Berlin, New York (Beihefte zur Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft 376), p. 324-346.

VÖÖBUS 1970 : Arthur VÖÖBUS, *Syrische Kanonessammlung. Ein Beitrag zur Quellenkunde*, I. *Westsyrische Originalurkunden 1, A-B*, Louvain (CSCO 307, 317, Subsidia 35, 38).

VÖÖBUS 1975-1976 : Arthur VÖÖBUS (transl.), *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, I-II, Louvain (CSCO 368, 376, Script. syr. 162, 164).

WIESSNER 1978 : Gernot WIESSNER, « Die Behnām-Legende », dans G. Wiessner (éd.), *Synkretismusforschung : Theorie und Praxis*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen, Reihe Grundlagen und Ergebnisse 1), p. 119-133.

YOUNANSARDAROUD 2002 : Helen YOUNANSARDAROUD, « Die Legende von Mār Behnām », dans M. Tamcke (éd.), *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg)*, Hamburg (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 17), p. 185-196.

ZIBAWI 2009 : Mahmoud ZIBAWI, *Images chrétiennes du Levant : les décors peints des églises syro-libanaises au Moyen Âge*, Paris.

Éléments de bibliographie

Sans aucune exhaustivité, cette bibliographie prétend seulement donner les instruments de travail fondamentaux et quelques éditions et traductions récentes (2000-2012) qui n'y sont pas répertoriées. On pourra se reporter à l'index qui suit pour retrouver à l'intérieur du volume les références aux textes plus anciens ou à des saints particuliers.

Dictionnaires des saints

Juan Nadal Cañellas & Stefano Virgulin (éds), *Enciclopedia dei Santi. Le Chiese orientali*, I-II, Roma, 1998-1999 [complète Caraffa & Morelli 1961-1970 pour les Églises orientales].

Filippo Caraffa & Giuseppe Morelli (éds), *Bibliotheca sanctorum*, I-XIII, Roma, 1961-1970.

Jean Maurice Fiey [Lawrence I. Conrad (éd.)], *Saints syriaques*, Princeton, NJ, 2004 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 6) ; édition arabe [Manfred Kropp (éd.)], *Al-qiddīsīn al-Suryān*, Beirut, 2005.

Victor Sauma, *Sur les pas des saints au Liban*, I-II, Beyrouth, 1994.

Clavis des textes hagiographiques

Actes des martyrs perses : Sebastian P. Brock, *The History of the Holy Mar Maʿin. With a Guide to the Persian Martyr Acts,* Piscataway, NJ, 2008 (Persian Martyr Acts in Syriac : Text and Translation 1), p. 77-125.

BHG [textes hagiographiques grecs] : François Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, 1957 (Subsidia hagiographica 8a) ; Id., *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*, Bruxelles, 1984 (Subsidia hagiographica 65).

BHO [textes hagiographiques en langues orientales] : Paul Peeters, *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910 (Subsidia hagiographica 10).

BHS [textes hagiographiques syriaques] : *Bibliotheca hagiographica syriaca* ; voir Ugo Zanetti, « Projet d'une Bibliotheca Hagiographica Syriaca », dans *A Festschrift for Dr. Sebastian Brock*, *Aram* 5, 1993, p. 657-670 ; la mise en ligne de la base est prévue sur le *Syriac Reference Portal* : http://www.syriac.ua.edu/

CANT [apocryphes du Nouveau testament] : Maurice Geerard, *Clavis apocryphorum novi testamenti*, Turnhout, 1992.

CAVT [apocryphes de l'Ancien testament] : Jean-Claude Haelewyck, *Clavis apocryphorum veteris testamenti*, Turnhout, 1998.

GCAL [textes hagiographiques arabes et garshuni] *:* Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* I, Vaticano (Studi e Testi 118) p. 487-555 (« Hagiographie »).

Recueils de textes hagiographiques

Étienne Évode Assemani (éd.), *Acta martyrum orientalium et occidentalium*, I-II, Roma, 1748 ; F. Lagrange (trad.), *Les Actes des martyrs d'Orient, traduits pour la première fois en français sur la traduction latine des manuscrits syriaques de Étienne-Évode Assemani*, Paris, 1852.

Paul Bedjan (éd.), *Acta martyrum et sanctorum*, I-VII, Paris, Leipzig, 1890-1897 ; réimpr., *Acta martyrum et sanctorum syriace*, Hildesheim, 1968.

Paul Bedjan (éd.), *Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris, 1893.

Ernest W. Brooks (éd. et trad.), *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum,* I, Paris, 1907 (CSCO 7-8, Script. syr. 7).

Ernest W. Brooks (éd. et trad.), *John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints*, Paris, 1923, 1924, 1926 (Patrologia Orientalis 17/1, 18/4, 19/2).

Agnes Smith Lewis (éd. et trad.), *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest as Written above the Old Syriac Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanûn in A.D. 778*, London, 1900 (Studia Sinaitica 9-10).

François Nau (éd. et trad.), *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VI^e^ et VII^e^ siècles), suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme*, Paris, 1905 (Patrologia Orientalis 3/1).

François Nau (éd. et trad.), *Les légendes syriaques d'Aaron de Saroug, de Maxime et Domèce, d'Abraham, maître de Barsôma, et de l'empereur Maurice*, Paris, 1910 (Patrologia Orientalis 5/5), p. 693-778.

François Nau (éd. et trad.), « Hagiographie syriaque », *Revue de l'Orient chrétien* 15, 1910, p. 53-72, 173-197.

François Nau (éd.), « Résumé de monographies syriaques », *Revue de l'Orient chrétien* 18, 1913, p. 270-276, 379-389 ; 19, 1914, p. 113-134, 278-289, 414-440 ; 20, 1917, p. 3-32.

Ignace Éphrem II Rahmani (éd.) *Studia syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus syriacis*, I-V, Charfeh, 1904-1909.

Addaï Scher (éd.), *Kitāb ašhar šuhadā' al-mašriq*, I-II, Mossoul, 1900-1906 ; avec une concordance dans l'article de Jean Maurice Fiey, « L'apport de Mgr. Addaï Scher († 1915) à l'hagiographie orientale », *Analecta Bollandiana* 83, 1965, p. 121-142, en particulier, p. 131-135.

Ressources en ligne

http://www.doaks.org/research/byzantine/resources/syriac/hagiography [Resources for Syriac Studies : An Annotated Collection of Free and Open Source Books, Journals, and more Related to the Study of Syriac Hagiography].

http://csc.org.il/db/db.aspx?db=SB [A Comprehensive Bibliography on Syriac Christianity].

http://mss-syriaques.org/ [e-ktobe : Manuscrits syriaques ; contient la description de plusieurs manuscrits hagiographiques].

Quelques études générales

Sebastian P. Brock, « Saints in Syriac : A Little Tapped Resource », *Journal of Early Christian Studies* 16/2, 2008, p. 181-196.

Sebastian P. Brock, « Syriac Hagiography », dans S. Efthymiadis, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I : Periods and Places*, Farnham, Burlington, 2011, p. 259-283.

Sebastian P. Brock, Aaron Butts, George Kiraz & Lucas Van Rompay (éds), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ, 2011 [comprend un grand nombre d'articles qui concernent l'hagiographie syriaque].

Jean Maurice Fiey, « À travers l'hagiographie syriaque », *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* 23, 1997, p. 453-463.

Philippe Gignoux, « Une typologie des miracles des saints et martyrs perses dans l'Iran sassanide », dans D. Aigle (éd.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées 2*, Turnhout, 2000 (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 109), p. 499-532.

Paul Peeters, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950 (Subsidia hagiographica 26).

Eva Synek « Eastern Christian Hagiographical Traditions. Oriental Orthodox. Syriac Hagiography », dans K. Parry (éd.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Malden, MA, Oxford, Victoria, 2007, p. 439-449.

Bibliographie de quelques savants « hagiographes » modernes

Sebastian Brock : George A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ, 2008 (Gorgias Eastern Christian Studies 3), p. xiii-xlv (jusqu'en 2008).

Paul Devos : Ugo Zanetti & Enzo Lucchesi, *Aegyptus Christiana : mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste*, Genève (Cahiers d'Orientalisme 25), p. xvii-xxiv.

Jean Maurice Fiey : *In memoriam Professeur Jean Maurice Fiey*, *Annales du Département des Lettres Arabes, Université Saint-Joseph* 6A-B, 1991-1992 [1995-1996].

François Nau : Maurice Brière, « L'abbé François Nau », *Journal asiatique* 223, 1933, p. 149-180.

Paul Peeters : Paul Devos, « Le R. P. Peeters, son œuvre et sa personnalité de bollandiste », *Analecta Bollandiana* 69, 1951, p. i-lix.

Michel Van Esbroeck : Samir Khalil Samir, « Michel van Esbroeck, SJ (1934-2003), le collègue et l'ami », *Collectanea Christiana Orientalia* 2, 2005, p. 409-440 ; rééd. dans *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 2, 2006, p. xxv-lxviii.

Quelques éditions et traductions récentes

Abgar V Ukama (SS 13)

Juan Pedro Monferrer-Sala (éd. et trad.), « Abgari regis fabulae versio iuxta narrationem magnae ecclesiae Edessae aedificationis (secundum Sinaiticum arabicum cdxlv, qui Coenobio Sanctae Catalinae asservatur) », *Collectanea Christiana Orientalia* 5, 2008, p. 147-181.

Abraham de Kaškar (SS 23 ; BHO 14)

Florence Jullien (trad.), *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain, 2008 (CSCO 622, Subsidia 121), p. 58-64.

Sabino Chialà (trad.), *Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale*, Magnano, 2005, p. 185-194.

André l'apôtre

Michel Van Esbroeck, « Les actes d'André d'après la tradition attribuée à Éphrem », *Christianskij Vostok* N.S. 2, 2000 [2001], p. 106-151.

Antoine de Damas / Rawḥ (SS 44)

Juan Pedro Monferrer-Sala (éd. et trad.), « Šahādat al-qiddīs Mār Anṭūniyūs: Replanteamiento de la "antigüedad" de las versiones sinaíticas a la luz del análisis textual », *MEAH: Sección Árabe-Islam* 57, 2008, p. 237-267.

Bartolomeo Pirone (éd. et trad.), « Un altro manoscritto sulla vita del qurayshīta Antonio Rawh », dans L. Cagni (éd.), *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, Napoli, 1999 (Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor 59), p. 479-509.

Asya (SS 333)

E. Jan Wilson (éd. et trad.), « A Karshuni Text of the Legend of Mar Asia », dans *Actes du 7e Congrès international des études arabes chrétiennes (Sayyidat al-Bir, septembre 2004)*, *Parole de l'Orient* 32, 2007, p. 125-162.

Bar Šabba de Merw (SS 81)

Sebastian P. Brock (éd. et trad.), « A West Syriac Life of Mar Shabbay (Bar Shabba), Bishop of Merv », dans D. Bumazhov, E. Grypeou, T. B. Sailors & A. Toepel (éds), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, Leuven, 2011 (Orientalia Lovaniensia Analecta 187), p. 259-279.

Cyriaque et Julitta (SS 109 ; BHO 194)

A. A. Terpelyuk (éd. et trad. russe), ܚܝܐ ܡܪܝܐ ܘܝܘܠܝܛܐ ܒܬ ܩܝܪܐ ܩܕܝܫܐ, Moskva, 2009.

Daniel de Scété (SS 120 ; BHO 241-243)

Tim Vivian (éd.), *Witness to Holiness. Abba Daniel of Scetis. Translations of the Greek, Coptic, Ethiopic, Syriac, Armenian, Latin, Old Church Slavonic and Arabic Accounts*, Kalamazoo, MI, 2008 (Cistercian Studies Series 219).

Élie d'Héliopolis (SS 141 ; BHG 578-579)

Stamatina McGrath (trad.), « Elias of Helioupolis : The Life of an Eighth-Century Syrian Saint », dans J. W. Nesbitt (éd.), *Byzantine Authors : Literary Activities and Preoccupations*, Leiden, 2003, p. 85-107.

Dormants d'Éphèse (SS 146 ; BHO 1021-1022)

Sebastian P. Brock (trad.), « Jacob of Serugh's Poem on the Sleepers of Ephesus », dans P. Allen, M. Franzmann & R. Strelan (éds), *"I sowed fruits into hearts" (Odes Sol. 17:13) : Festschrift for Michael Lattke*, Strathfield, 2007 (Early Christian Studies 12), p. 13-30.

Élie le prophète

Stephen A. Kaufman (trad.), *Jacob of Sarug's Homilies on Elijah*, Piscataway, NJ, 2009 (The Metrical Homilies of Mar Jacob of Sarug 9-13, Texts from Christian Late Antiquity 18).

Élisée le prophète

Stephen A. Kaufman (trad.), *Jacob of Sarug's Homilies on Elisha*, Piscataway, NJ, 2010 (The Metrical Homilies of Mar Jacob of Sarug 23-28, Texts from Christian Late Antiquity 28).

Éphrem le Syrien (SS 147 ; BHO 269-273)

Joseph P. Amar (éd. et trad.), *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, Louvain, 2011 (CSCO 629-630, Script. syr. 242-243).

Épiphane de Salamine

Sebastian P. Brock (trad.), « Two Syriac Translations of the Life of Epiphanius », dans J. Herrin, M. Mullet & C. Otten-Froux (éds), *Mosaic : Festschrift for A. H. S. Megaw*, London, 2001 (British School at Athens Studies 8), p. 19-25.

Gabriel de Qarṭmin (SS 163 ; BHO 307-308)

Zeki Joseph (trad.), *Mor Gabriel aus Beth Quṣṭan : Leben und Legende eines syrischen Abtbischofs aus dem 7. Jahrhundert*, Hildesheim, 2010.

Georges, martyr à Diospolis (BHO 312-313)

George Kiraz (trad.), *The Acts of Saint George and the Story of his Father*, Piscataway, NJ, 2009.

Jacques de Nisibe (SS 220 ; BHO 405-406)

Edip Aydin, *Das Leben des heiligen Jakob von Nisibis*, Glane-Losser, 2007.

Jean d'Édesse

John C. Lamoreaux & H. Khairallah (éd. et trad.), « The Arabic Version of the Life of John of Edessa », *Le Muséon* 113, 2000, p. 439-460.

Jean le Petit (BHO 509)

Maged. S. A. Mikhail & Tim Vivian (trad.), *The Holy Workshop of Virtue : The Life of John the Little by Zacharias of Sakhā*, Collegeville, MI, 2010 (Cistercian Studies Series 234).

Judas Cyriaque (BHO 216-218)

Han J. W. Drijvers & Jan Willem Drijvers (trad.), *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac*, Louvain, 1997 (CSCO 565, Subsidia 93).

Macaire l'Égyptien (SS 279 ; BHO 573-574)

Satoshi Toda (éd. et trad.), *Vie de S. Macaire l'Égyptien. Édition et traduction des textes copte et syriaque*, Piscatway, NJ, 2012 (Gorgias Eastern Christian Studies 31).

Maʿin (SS 281 ; BHO 783)

Sebastian P. Brock (éd. et trad.), *The History of the Holy Mar Maʿin. With a Guide to the Persian Martyr Acts*, Piscataway, NJ, 2007 (Persian Martyr Acts in Syriac : Text and Translation 1).

Mama de Césarée (SS 284 ; BHO 589-591)

Albrecht Berger & Helen Younansardaroud (trad.), *Die griechische Vita des Hlg. Mamas von Kaisareia und ihre syrischen Versionen*, Aachen, 2003 (Semitica et semitohamitica Berolinensia 3).

Mari (SS 289 ; BHO 610)

Christelle Jullien & Florence Jullien (éd. et trad.), *Les Actes de Mār Māri*, Louvain, 2003 (CSCO 602-603, Script. syr. 234-235).

Amir Harrak (éd. et trad.), *The Acts of Mar Mari the Apostle*, Leiden, 2005 (Society of Biblical Literature. Writings of the Graeco-Roman World 11).

Ilaria L. Ramelli (trad.), *Atti di Mar Mari*, Brescia, 2008 (Testi del Vicino Oriente antico 7/2).

Marie

Sebastian P. Brock (trad.), *Mary and Joseph, and other Dialogue Poems on Mary*, Piscataway, NJ, 2011 (Texts from Christian Late Antiquity 8).

Sebastian P. Brock (éd. et trad.) « The Genealogy of the Virgin Mary in Sinai syr. 16 », *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 2, 2006, p. 58-71.

Stephen J. Shoemaker (éd. et trad.), *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford, 2002 (Oxford Early Christian Studies). [*BHO* 626-630 et 676]

Stephen J. Shoemaker (éd. et trad.), « New Syriac Dormition Fragments from Palimpsests in the Schøyen Collection and the British Library », *Le Muséon* 124, 2011, p. 259-278.

Marina (SS 296)

Sebastian P. Brock (éd. et trad.), « St Marina and Satan : A Syriac Dialogue Poem », *Collectanea Christiana Orientalia* 5, 2008, p. 35-57.

Martyrs XL de Sébaste

Iain Torrance & Anna Wilson (trad.), « Severus of Antioch on the Forty Martyrs », dans G. A. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ, 2008 (Gorgias Eastern Christian Studies 3), p. 717-734.

Maruta de Mayperqaṭ (SS 303)

Sebastian P. Brock (éd. et trad.), « A Fragment from a Syriac Life of Marutha of Martyropolis », *Analecta Bollandiana* 128, 2010, p. 306-311. [cf. *BHO* 720]

Moïse

Sebastian P. Brock (trad.), *Jacob of Sarug's Homily on the Veil on Moses' Face*, Piscataway, NJ, 2009 (The Metrical Homilies of Mar Jacob of Sarug 1, Texts from Christian Late Antiquity 20).

Paul l'évêque et Jean le prêtre (SS 255 et 339).

Hans Arneson, Emanuel Fiano, Christine L. Marquis & Kyle R. Smith (éd. et trad.), *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qenṭos and Priest John of Edessa*, Piscataway, NJ, 2010 (Texts from Christian Late Antiquity 29).

Philémon et ses compagnons

Sebastian P. Brock (éd. et trad.), « The Earliest Syriac Manuscript of the Martyrdom of Philemon and Companions », dans *Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste*, Genève (Cahiers d'orientalisme 25), p. 29-42.

Pierre l'apôtre

Adam C. McCollum (trad.), *Jacob of Sarug's Homily on Simon Peter, when our Lord said "Get behind me, Satan"*, Piscataway, NJ, 2009 (The Metrical Homilies of Mar Jacob of Sarug 22, Texts from Christian Late Antiquity 26).

Pierre l'Ibère (SS 350 ; BHO 955) et Théodose de Jérusalem (BHO 1178)

Cornelia B. Horn & Robert R. Phenix Jr. (éd. et trad.), *John Rufus : The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanos*, Leiden, Boston, 2008 (Society of Biblical Literature. Writings from the Graeco-Roman World 24).

Qardag (SS 356, BHO 555-556)

Joël T. Walker (trad.), *The Legend of Mar Qardagh. Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley, Los Angeles, London, 2006 (Transformation of the Classical Heritage 40).

Rabbula d'Édesse (SS 363 ; BHO 1023) et l'Homme de Dieu (SS 366 ; BHO 36-42)

Robert Doran (trad.), *Stewards of the Poor : The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo, MI, 2006 (Cistercian Studies Series 208).

Sévère d'Antioche (SS 405 ; BHO 1060)

Yuhanna Nessim Youssef (éd. et trad.), *The Arabic Life of Severus of Antioch attributed to Athanasius of Antioch*, Turnhout, 2004 (Patrologia Orientalis 49/4).

Lena Anbjörn (éd. et trad.), *The Life of Severus of Antioch by Zachariah of Mytilene*, Piscataway, NJ, 2008 (Texts from Christian Late Antiquity 9).

Theonilla

Adam C. McCollum (éd. et trad.), « The Martyrdom of Theonilla in Syriac », *Analecta Bollandiana* 128, 2010, p. 312-328.

Timothée de Kakhušta

John C. Lamoreaux & C. Cairala (éd. et trad.), *The Life of Timothy of Kākhushtā*, Turnhout, 2000 (Patrologia Orientalis 48/4).

Yahbalaha (BHO 389)

Pier Giorgio Borbone (trad.), *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Cronaca siriaca del XIV secolo*, Torino, 2000 ; édition française Id., *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident. Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281-1317)*, Paris, 2008.

Index des saints

Les saints référencés dans Fiey 2004 sont indiqués de manière systématique *(SS)*. Pour les saints non référencés, des renvois ponctuels ont été faits à la *BHO* ou la *BHG*.

Pour la commodité du lecteur, les pages avec des références bibliographiques complètes de textes hagiographiques sont signalées par un astérisque (*).

Aaron de Sarug (*SS* 1) 103, 241
Aba, catholicos (*SS* 2) 92, 95 (n. 88), 129
Abaï, martyr (*SS* 4) et Astina (*SS* 197) 104, 206
ʿAbda (*SS* 7) 133, 145 (n. 17)
ʿAbda, ʿAbdišoʿ et leurs 38 compagnons (*SS* 8) 209 (n. 29)
ʿAbda / Jean de Karšena 25
ʿAbd al-Masiḥ al-Ghassani 230 (n. 23)
ʿAbd al-Masiḥ de Sinjar (*SS* 10) 33, 52, 77-78, 82, 206, 221*
ʿAbdun de Tagrit 27
Abel, frère de Caïn 52
Abel, ascète 104
Abercius (*cf. BHO* 8 arm.) 33
Abgar V Ukama (*SS* 13) 141-143, 172-175, 289*
Abḥaï de Nicée (*SS* 14) 26, 51
Abḥaï, ascète 103
Abo de Tiflis 30 (n. 96)
Abraham et Isaac 116, 125*
Abraham de Bet Rabban (*SS* 17) 19, 94-95
Abraham le Brigand 100
Abraham le Confesseur 131
Abraham de la Haute Montagne (*SS* 19) 104, 106, 108*
Abraham de Kaškar (*SS* 23) 17-18, 20, 35, 65, 289-290*
Abraham de Natpar (*SS* 24) 227
Abraham le Mède 92
Abraham de Qidun (*SS* 25) 58, 83, 118, 124*, 202
Abraham, disciple de Mar Mattaï 279, 281
Mar-Abraham près de Mossoul 274-275, 279-280
Abraham 96
Abramios 87
Addaï / Thaddée, apôtre (*SS* 29) 12, 15, 33, 57, 83, 96, 103-104, 131, 141-143, 164, 166*, 171-176, 187, 189, 195*, 211
Addaï, chorévêque (*SS* 28) 52
Adona 96
Aduren 136
Adur-Farrox 136
Aedesius 63 (n. 59)
Agapius 63 (n. 59)
Aggaï (*SS* 32) 174-175
Aḥa 92, 96, 103
Aḥudemmeh (*SS* 36) 66
Aitalaha (*SS* 216) 135
Alexis *cf.* Homme de Dieu
Alypios, stylite 99

Anahid (*SS* 41) 128 (n. 8), 129, 212, 220, 221*
Anastase le Perse / Magundat (*SS* 42) 12, 69, 72*, 129
Anastasie 87, 265
André l'apôtre 250-251, 290*, pl. Ia
André de Crète 87
André 96
Anna et Joachim 104
Anthousa de Mantinée (*cf. BHG* 2029h) 218
Antoine le Grand (*cf. BHG* 140 ; *BHO* 68) 12, 17, 18, 29-30, 34, 51, 96, 104, 255, 257, 258-259, 266, 280 (n. 36)
Saint-Antoine près de la mer Rouge 257, 260, 278 (n. 27), 280 (n. 36)
Antoine de Damas / Rawḥ (*SS* 44) 26, 86, 99, 229-231, 243*, 290*
Apôtres 92, 96, 103-104, 174, 250-253
Apphianus (*BHG* 94-95) 63 (n. 59)
ʿAqebšma / Acepsimas (*SS* 49) 135, 137
Aquiline de Byblos (*SS* 50) 211
Archelaus (*SS* 51) 30 (n. 99)
Arius d'Alexandrie 80
Arsène d'Égypte 258, pl. VII
Artémios 218
Asya (*SS* 333) 104, 259, 290*
Athanase d'Alexandrie 12, 52, 57, 104, 255
Athanase Gamala / le Chamelier (*SS* 54) 24, 231-232
Athanase de Qarṭmin (*SS* 53) 228 (n. 14)
Athanase Sandalaya (*SS* 56) 16, 228
Athanasie d'Égine (*cf. BHG* 180) 202 (n. 4)
Atom (*cf. BHO* 119 arm.) 145, 166*
Awgin (*SS* 60) 17-18, 31, 35, 92, 96, 103, 147 (n. 27), 153 (n. 56), 156 (n. 65), 207-208, 221*
Azad (*SS* 63) 129
Azazael (*SS* 65) 104

Babaï / Bebaïa, sœur de Šarbel (*SS* 66) 101, 186-187, 193
Babaï de Nisibe 13 (n. 21), 96
Babylas et les trois enfants (*SS* 67) 73-74
Bacchus, néo-martyr 86, 230 (n. 23)
Badam (*SS* 70) 129
Barbara (*SS* 71) 59, 104, 202 (n. 5), 214, 221*, 264, 265
Bardišoʿ (*cf. BHO* 136 arm.) 145, 166*
Bar ʿEdta (*SS* 74) 35, 116, 124*, 217, 221*
Barḥadbšabba deʿAynwarda 104
Barhebraeus (*SS* 176) 25, 53 (n. 15), 103, 105, 107*, 113 (n. 1), 124*, 156, 175 (n. 25), 195*, 229, 243*
Bar Šabba de Merw (*SS* 81) 13, 86, 131, 290*
Bar Sahde 279-282
Barsamya d'Édesse (*SS* 78) 185-190, 193, 195*
Barṣauma (*SS* 79) 26, 54, 104, 106, 260-261, 267, 279, pl. VIII
Mar-Barṣauma près de Mélitène 54, 240, 260, 279
Mor-Barṣawmo à Midyat 238
Barṣauma de Nisibe 23, 94-95, 280, 282
Barthélémy l'apôtre 160-164, 166*, 250-251, pl. Ia
Basile de Césarée 103-104, 145 (n. 15), 255
Basile de Jérusalem 86
Bassus et Suzanne (*SS* 83) 103, 208, 221*
Baʿutha 128 (n. 8)
Behnam (*SS* 86) et Sara (*SS* 387) 83, 104-105, 122, 206-207, 221*, 262, 263, 265, 267, 272-283, pl. XVa-b
Mar-Behnam près de Mossoul 252, 262, 263, 271-283, pl. XIII-XVI
Bišoï (*SS* 90) 51
Boniface de Rome 98 (n. 101)
Brikišoʿ (*SS* 94) 135
Buyta 101

Catherine d'Alexandrie 218, 264-265
Cécile 265
Charbel *cf.* Šarbel Makhlouf
Christina / Yazdoi (*SS* 98) 65 (n. 72), 209 (n. 29)
Christophe, néo-martyr 86
Christophe 83, 103
Chrysanthe 87
Clément de Rome 52, 80 (n. 10), 104, 255
Côme et Damien 58, 87, 103
Constantin le Grand 22, 37, 103, 117, 163 (n. 104), 173, 191, 211, 248-249, 265-266, pl. XIIb

Cyprien (*SS* 101) et Justa (*SS* 267) 104, 202 (n. 5)
Cyr de Ḥarran (*SS* 103) 26, 233
Cyriaque (*SS* 109) et Julitta (*SS* 266) 92, 95 ; 103-104, 265, 290*
Cyriaque, martyr 103
Cyriaque, solitaire 99
Cyrille d'Alexandrie 19, 104, 123, 255

Dadišoʿ Qatraya 20
Daniel et les trois enfants 30, 95, 133, 262
Daniel de Scété (*SS* 120) 17 (n. 38), 40*, 290*
Daniel, disciple de Mar Mattaï (*SS* 114) 279, 281-282, pl. XVI
Mar-Daniel près de Mossoul 279-280, 282
David, Syméon et Georges de Lesbos (*cf. BHG* 494) 218
Démétrius de Thessalonique 104, 266
Diodore de Tarse (*SS* 127) 94, 95
Dioscore d'Alexandrie (*SS* 128) 256-257, 260, 267
Docteurs grecs (*SS* 130) 92, 94
Docteurs syriaques (*SS* 131) 92, 94
Dodo de Tagrit 104
Domitius / Dimeṭ (*SS* 132) 36 (n. 129), 41*, 104
Domnus 104
Dormants d'Éphèse (*SS* 146) 22, 52, 115, 124*, 290*
Dorothée 267
Drosis (*cf. BHO* 265) 202 (n. 5)

Élie le prophète 83, 89 (n. 58), 116, 125*, 291*
Élie d'Héliopolis (*SS* 141) 230, 244*, 290*
Élie de Ḥirta (*SS* 140) 92, 122
Mar-Eliya à Ḥeṣna ʿEbraya, 122
Mar-Eliya à Amid 54 (n. 17)
Élie, catholicos du Khorassan 86
Élisabeth la Thaumaturge (*cf. BHG* 2121) 202 (n. 4)
Élisabeth 265
Élisée le prophète 291*
Énoch le prophète 89 (n. 58)
Enoš, fils de Seth 83
Éphrem le Syrien (*SS* 147) 12, 34, 52, 55, 89, 94-95, 103-105, 113-114, 116, 118-119, 121, 124*, 152, 173-174, 175-176, 193, 195*, 196*, 204-205, 206 (n. 17), 221*, 232 (n. 32), 256, 259, 267, 278, 291*
Épiphane de Salamine 291*
Épiphane, ascète d'Arménie 146-147
Épiphane, évêque et martyr 27
Esther 56
Étienne le protomartyr 21, 92, 104, 262-263
Étienne de Mar Saba 230 (n. 23)
Étienne (*SS* 149) et Longin (*SS* 276) 103
Eugénie (*cf. BHO* 282) 104, 202 (n. 5)
Eulogius 96
Eumènes de Gortyne 99
Euphémie et sa mère Sophie d'Édesse 58 (n. 37), 183-184, 193, 196*
Euphémie (*cf. BHO* 287) 202 (n. 5)
Euphrosyne (*cf. BHO* 288-289) 202 (n. 5)
Eusèbe de Nicomédie 22, 103
Eusèbe de Rome 22, 103
Eustathe d'Antioche 256
Eustathe de Ḥarran et ses compagnons 27
Eustathe / Placidas 52
Eustrate et ses compagnons 104
Euthalius / Awtal 101, 104
Euthyme, moine de Palestine 258
Évangélistes 92, pl. IIa-b

Fébronie de Murom 218
Fébronie de Nisibe (*SS* 160) 13, 61, 103, 201, 214-220, 221*

Gabriel de Qarṭmin (*SS* 163) 15, 41*, 59, 72*, 105, 233-236, 239, 242, 244*, 291*
Mor-Gabriel de Qarṭmin 59, 238
Gabriel 96
Gamaliel (*SS* 166) et Ḥabib (*SS* 184) 21
Georges des Arabes (*SS* 169) 118, 124*, 231
Georges, martyr à Diospolis 13, 52, 69, 81, 92, 95, 100, 103, 115, 124*, 260-262, 266, 276, 277, 281, 291*
Saint-Georges à Qaraqoš 262, 276 (n. 21)
Mar-Girgis à Ṣaddad 266
Gérasime du Jourdain 148

Giwargis d'Izla / Mihr-Mah-Gušnasp (*SS* 173) 20, 65, 68, 69-70, 71*, 129
Golinduš (*SS* 174) 12, 129
Grégoire d'Agrigente 99
Grégoire de Crète 99
Grégoire l'Illuminateur 12, 141-142, 156, 159, 164
Grégoire de Nazianze 103-104, 255, 266
Grigor / Piran-Gušnasp (*SS* 177) 129
Gurya (*SS* 181) *cf.* Šmona

Ḥabib d'Édesse (*SS* 182) 13, 58 (n. 37), 104, 117, 124*, 183, 190-194, 195*, 196*
Saint-Abibos à Constantinople 194
Ḥannina / Aninas 149
Ḥananya de Mardin et Kfar Tuta (*SS* 187) 233, 244*, 257-258, pl. VI
Mar-Ḥananya (Dayr al-Zaʿfaran) 50-51, 237, 257, pl. VI
Hélène (*SS* 188) 97, 117, 122, 173, 211, 248-249, 264, 265-266, pl. XIIb
Ḥnanišoʿ 96
Homme de Dieu (*SS* 366) 12, 58, 98 (n. 103), 109*, 177-182, 184, 189, 196*, 293*
Hormizd (*SS* 194) 35, 36, 92, 94 (n. 83), 96, 217, 221*
Hormizd du Bet Garmaï et ses compagnons (*SS* 193) 64
Hypatie 218

Ignace d'Antioche (*SS* 199) 52, 83, 255, 256
Ignatios Nurono 104
Irène (*cf. BHO* 538) 202 (n. 5)
Isaac d'Alexandrie (*cf. BHO* 539) 230 (n. 23)
Isaac, docteur 105, 232 (n. 32)
Isaïe d'Alep (*SS* 205) 104
Isaïe, disciple de mar Aba 94, 95 (n. 88)
Išoʿ 96
Išoʿsabran / Mah-anoš (*SS* 209) 96, 129, 135, 137*, 226 (n. 7), 243*
Išoʿsabran 96

Jabalaha *cf.* Yahbalaha
Jacques l'apôtre 250-251, 253
Jacques de Jérusalem, frère du Seigneur 253, 255-256
Jacques Baradée (*SS* 222) 52, 67, 176, 267
Jacques d'Édesse (*SS* 223) 25, 83, 84 (n. 29), 176, 229 (n. 18), 231, 232, 243*
Jacques l'Intercis (*SS* 224) 29 (n. 93), 52, 58, 92, 104, 133
Mar-Yaʿqub à Qara 251
Jacques de Nisibe (*SS* 220) 14 (n. 22), 52, 60, 80, 92, 94 (n. 83), 96, 103, 141, 145, 149-156, 158-159, 166*, 291*
Jacques le Notaire (*SS* 225) 64, 65 (n. 70)
Jacques de Porphyreon 61
Jacques de Sarug (*SS* 228) 22, 52, 103-104, 113, 114-115, 117, 118, 124*, 149, 193, 196*, 205, 221*, 232 (n. 32), 256, 259
Jacques, prêtre et martyr (*SS* 229) 204, 221*
Mar-Jacques 24
Jean l'apôtre et évangéliste 52, 93 (n. 78), 100, 163, 250-254, 256, pl. Ia, pl. III
Jean Baptiste 52, 92, 248, 276-277, 281
Saint-Jean-Prodrome à Constantinople 218
Jean bar ʿAbdun (*SS* 236) 25, 28, 232-233
Jean bar Aphtonia (*SS* 237) 20, 206, 221*
Jean l'Arabe (*SS* 238) 96
Jean l'Aumônier (*SS* 239) 66, 99
Jean le Bleu de Ḥirta (*SS* 240) 92
Jean de Bet Rabban (*SS* 231) 94-95
Jean Chrysostome 73 (n. 2), 74, 104, 250, 255
Jean IV de Constantinople 99
Jean de Dalyata (*SS* 242) 83
Jean de Damas 104
Jean de Dara 236
Jean de Daylam (*SS* 243) 116, 125*, 230, 244*
Jean d'Édesse 230 (n. 23), 291*
Jean l'Égyptien (*SS* 244) 92
Jean bar Ḥazzaye 96
Jean da-Kfone (*SS* 250) 103
Jean de Mardin (*SS* 232) 26, 234-236, 244*, 274 (n. 12)
Jean de Mélitène 28
Jean de Merw, néo-martyr 86
Jean, évêque des dispersés 92

Jean le Petit / Jean Colobos 5, 17 (n. 38), 40*, 51, 66, 68, 72*, 291*
Jean-le-Petit à Scété 68
Jean bar Šoušan 25
Jean de Tella (*SS* 233) 20, 52
Jean 96
Mar-Jean-Urtaya 21
Mar-Jean à Kaišum 24
Jérôme de Stridon 81, 148-149
Job, docteur syriaque (*SS* 257) 94-95
Jonas le prophète 87, 116
Joseph Busnaya (*SS* 261) 92
Joseph (*SS* 260) 135
Joseph 96, 105
Judas Cyriaque 57, 117, 122, 291*
Judas l'Iscariote 250
Judith 56
Juliana (*SS* 262) 59, 104, 265, pl. XIIa
Julien Saba (*SS* 265) 14 (n. 22), 34, 58, 60-61, 95, 104, 118, 124*, 259, 267
Julitta (*SS* 266) *cf.* Cyriaque

Kodahawi de Bet Ḥale (*SS* 195) 96

Laurentius 104
Léon de Rome 103
Léontius 104
Lolyanê 94-95
Luc l'évangéliste 11 (n. 7), 163, 250-254, pl. III

Maʿanyo d'Arbèles (fille de) 119-120, 125*
Macaire l'Égyptien (*SS* 279) 5, 17 (n. 38), 51, 266, 291*
Maccabées 30, 54 (n. 18), 92, 95, 103-104, 120, 133, 264
Mahduḫt (*SS* 280) 93
Maʿin (*SS* 281) 35, 36 (n. 133), 128, 137*, 292*
Małakʿia 156 (n. 65)
Malke (*SS* 282) 104, 207-208, 221*
Mama de Césarée (*SS* 284) 292*
Mama, martyr (*SS* 284) 104
Mamantis 103
Maranʿammeh Zinnaya 96
Marc l'évangéliste 163, 250-254, 256, pl. Ia, pl. Ib
Marc de Tarmaqa (*SS* 288) 51
Mari (*SS* 289) 33, 92, 96, 131, 175, 195*, 292*
Marie 11, 52, 53, 54, 92, 95, 97, 98, 100, 135, 162, 204-205, 220, 221*, 248, 250, 252, 256, 292*
Mère-de-Dieu à Diyarbakır 54 (n. 17)
Mère-de-Dieu près d'Edesse 279 (n. 29)
Notre-Dame-des-Syriens / Dayr al-Suryan 54, 57, 63, 66, 80, 115, 256, pl. Va
Notre-Dame à Hamatoura 264
Panagia Arakiotissa à Lagoudera 258
Sayyidat al-Durr à Hadchit 262, 264
Sayyidat al-Rih à Enfé 261
Vierge-Haute du Mont Maruta 160 (n. 91)
Marie l'Égyptienne 202 (n. 4)
Marie la Jeune (*cf. BHG* 1164) 202 (n. 4)
Marie Madeleine 104
Marie et Euphémie d'Amid (*cf. BHO* 689) 61, 205
Marie, esclave de Tertullus 55 (n. 24), 65, 99, 202 (n. 5)
Marie, nièce d'Abraham de Qidun 202
Marina (*SS* 296) 121-122, 125*, 202 (n. 4, 5), 213, 221*, 264, 292*
Maron (*SS* 297)
Mar-Maron à Annaya 193
Martha, fille de Posi (*SS* 301) 128 (n. 8), 209-210, 221*
Martinien 61
Martyrs d'Arbèles 14, 40*, 119-120
Martyrs VII de Bet Lapat 209 (n. 29)
Martyrs LX de Jérusalem 230 (n. 23)
Martyrs de Karka d-Bet Slok (*BHO* 705) 14, 40*, 92, 96 (n. 92), 120, 128 (n. 8), 129, 209 (n. 29)
Martyrs de Karka d-Ledan 96 (n. 92)
Martyrs de Najran (*SS* 324) 202
Martyrs XLV de Nicopolis 161
Martyrs VII de Nišabuhr 86
Martyrs de Nisibe 13 (n. 18)
Martyrs de Palestine 12, 62-63, 71*, 80
Martyrs XL de Sébaste 52, 92, 103-105, 115, 119, 124**, 262, 292*, pl. XI
Quarante-martyrs à Mardin 237-238
Martyrs du Sinaï et de Raïthou 66
Martyrs Taglibites 27
Martyrs du Ṭur Brayn 136

Maruta de Mayperqaṭ (*SS* 303) 5, 13, 63, 141, 81, 131, 145, 156-163, 166*, 292*
Maruta de Tagrit (*SS* 304) 23, 64 (n. 67), 66, 233-236, 240, 243*
Maštoc' 143-144, 153-155, 166*
Mattaï du Mont Alpap (*SS* 305) 83, 207, 259, 273, 277, 279-283
Dayr Mar-Mattaï près de Mossoul 254, 257, 273-275, 279-283
Matthieu l'évangéliste 163, 250-254, 259
Matthias l'apôtre 253
Maxime (*SS* 307) et Domèce (*SS* 133) 51
Michel l'archange 93 (n. 78)
Michel, « compagnon des anges » (*SS* 309) 92
Michel Badoqa (*SS* 310) 94-95
Maxime le Confesseur 230 (n. 23), 243*
Michel Rabo / Michel le Syrien 25, 23-26, 27-28, 40*, 50-51, 53-54, 55, 56, 230-233, 243*, 252
Michel de Mar Saba 230 (n. 23)
Mika de Nuhadra (*SS* 313) 96, 242
Miles de Suse (*SS* 316) 65
Moïse le prophète 153-155, 252, 292*
Moïse de Bet Ṣayyare (*SS* 318) 83, 92, 93 (n. 79)
Moïse l'Éthiopien (*SS* 319) 266-267
Mar-Musa-al-Habaši à Nebek 251, 255, 258, 259, 261, 262, 265, pl. IV, pl. Xb, pl. XIIa
Moïse bar Kepha (*SS* 320) 105, 233, 236, 244*

Narsaï (*SS* 325) 19, 89, 94-95, 114, 122, 125*
Narsaï de Bet-Raziqaye (*SS* 327 ; *BHO* 786) 64, 65 (n. 70), 132, 133
Narsaï de Šenna 123
Nersēs le Grand 146-147, 164
Nestor 87
Nestorius (*SS* 328) 94, 95, 123
Nicodème 21
Nicolas *cf.* Zakkaï

Onésima (*SS* 332) 202 (n. 5)
Osée le prophète 87

Pachôme 18, 31, 207
Pantaléon, Panteleimon (*SS* 333) *cf.* Asya
Papa, catholicos (*SS* 335) 92
Paphnuce et ses compagnons 65
Paul l'apôtre 11 (n. 7), 92, 99, 104, 145, 188, 249-253, 263
Paul l'ermite 259
Paul l'évêque (*SS* 339) et Jean le prêtre (*SS* 255) 58, 182, 293*
Pélagie la Pénitente 202, 202 (n. 5), 213, 219, 221*
Pères de l'École de Nisibe 19
Pères du 7e concile œcuménique (Nicée II) 99
Pétion, catholicos (*SS* 343) 83
Pétion, martyr (*SS* 344) 52, 81, 95, 129
Philémon et ses compagnons 65, 293*
Philippe l'apôtre 250-251, pl. Ib
Philoxène de Mabbug (*SS* 347) 16, 30, 40*, 104, 118, 124*
Phocas, martyr
Mar-Fauqa à Amioun 249, 258, 261
Pierre / Simon l'apôtre 11 (n. 7), 57, 87 (?), 92, 93 (n. 78), 95, 100, 104, 122, 188, 249-253, 255, 258, 293*
Pierre d'Alexandrie (*SS* 348) 52
Pierre de Capitolias 230 (n. 23)
Pierre l'Ibère (*SS* 350) 5, 20, 22-23, 293*
Pinḥas de Awṣar (*SS* 351) 92, 104
Posi / Pusiy (*SS* 354) 129, 133, 209-210
Pranse 96
Probus, Tarachus et Andronicus 104
Procope de Césarée 63
Protonice (*SS* 355) 97, 173, 211

Qardag / Kirdag (*SS* 356) 92, 128, 136, 137*, 293*
Qiyore d'Édesse 94, 95 (n. 88)
Qnobaya 96

Rabbula d'Édesse (*SS* 363) 15, 30, 98 (n. 101), 176, 178-180, 196*, 206, 221*, 293*
Rhipsimé (*SS* 364) 151
Romanos le Mélode 99
Romanos, martyr (*SS* 367) 104
Romanos, néomartyr 230 (n. 23)
Rubil / Ruben (*SS* 368-369) 104, 226 (n. 8)
Ruth 56

Saba / Pirgušnasp (*SS* 373) 104, 206
Sabas, moine de Palestine 148, 166*, 258
Mar-Saba à Eddé 250
Šabra de Midyat (*SS* 376) 226
Sabrišoʿ de Bet Qoqa (*SS* 393) 83, 92, 96
Mar-Sabrišoʿ de Bet Qoqa 16, 40*, 120, 124*
Sagginuhra 96
Salara et sa mère 96
Šalliṭa (*SS* 381) 96, 141, 146-149, 166*
Sama d'Arbèles (sœur de) 119-120
Samuel de Qalamun 230 (n. 23)
Samuel de Qarṭmin (*SS* 382) 15, 41*, 59, 72*
Sara (*SS* 387) *cf.* Behnam
Šarbel d'Édesse (*SS* 390) 58, 99, 101, 185-190, 191, 193, 195*
Šarbel Makhlouf (*SS* 389) 193-194
Mar-Charbel à Maʿad 250
Sérapion 13 (n. 21), 51
Serge (*SS* 403) et Bacchus (*SS* 68) 95, 103-104, 115-116, 124*, 260-261, 266, pl. IX, pl. Xb
Mar-Sargis à Ṭura Ṣahya 54 (n. 19)
Mar-Sargis 236 (n. 57), 239
Mar-Sarkis à Qara 261
Mar-Sarkis à Ṣaddad 266
Saints-Serge-et-Bacchus à Kaftoun 250, 258, 260, pl. Ib, pl. VII, pl. IX
Sévère d'Antioche (*SS* 405) 20, 52, 103, 118, 124*, 249, 256-257, 259, 267, 293*, pl. Va
Sévère bar Šakko 229, 272, 282
Sévère de Samosate (*SS* 404) 24, 232
Shenute / Šanudi d'Atripé (*SS* 428) 51
Siméon de Dara (*SS* 415) 228
Siméon le Fou, d'Emèse 66-67
Siméon de Ḥarran / des Olives (*SS* 412) 16, 30, 33, 34, 59, 227, 234, 236-241, 243*
Siméon de Qarṭmin (*SS* 414) 15, 41*, 59, 72*
Siméon bar Ṣabbaʿe (*SS* 421) 64, 72*, 92, 96 (n. 92), 129
Siméon Stylite l'Ancien (*SS* 422) 12, 60, 99, 104-105, 258
Siméon Stylite le Jeune (*SS* 423) 5, 258, 261
Siméon, rabban 96
Simon Saba 105
Širin (*SS* 425) 12, 129, 209 (n. 29)
Širin, épouse du shah 19, 211-212
Širin 69
Sisin, catholicos du Khorassan 86
Sisoès, catholicos du Khorassan 86
Sixte de Rome 256
Šmona (*SS* 427) et Gurya (*SS* 181) 13, 58 (n. 37), 104, 117, 124*, 183, 190-194, 195*, 196*
Šmoni 54 (n.18), 59, 92, 95, 103-104, 120, 264-265
Mart-Šmoni au Ṭur ʿAbdin 59
Mart-Šmoni à Qaraqoš 265
Sophie et ses trois filles (*SS* 430) 55 (n. 24), 58, 65, 202 (n. 5)
Šubḥališoʿ 96
Šubḥalmaran 96
Suzanne 56, 202 (n. 5)
Suzanne (*cf. BHO* 1109) 61
Sylvestre de Rome 22

Tahmazgerd (*SS* 434) 120, 124*
Tarbo (*SS* 436) 13 (n. 21), 128 (n. 8), 129
Ṭaṭaq (*SS* 437) 64
Térence 87
Thaddée *cf.* Addaï
Thècle, disciple de Paul 53, 56, 145, 202 (n. 5), 210, 220, 221*
Thècle (*SS* 438) 128 (n. 8),
Théoctiste de Lesbos (*cf. BHG* 1723) 202 (n. 4)
Théodora d'Arta (*cf. BHG* 1736) 202 (n. 4)
Théodora de Thessalonique (*cf. BHG* 1737) 202 (n. 4)
Théodora, impératrice de Byzance 61, 211, 220
Théodore Abu Qurra 30-31, 241 (n. 80)
Théodore de Mopsueste (*SS* 442) 94, 95,
Théodore le Stratélate 105, 260-261, 266, pl. Xa
Mar-Tadros à Bahdeidat 245, 251, 261, 262, pl. Ia, pl. Xa
Mar-Tadros à Ṣaddad 266-267
Théodose de Jérusalem (*cf. BHO* 1178) 293*
Théodosie (*cf. BHO* 1176-1177) 202 (n. 5)
Théodota (*cf. BHO* 1179) 202 (n. 5)

Theoduṭe d'Amid (*SS* 444) 34, 52, 227, 233, 236-241, 243*
Theonilla 293*
Thomaïs de Lesbos (*cf. BHG* 2454) 202 (n. 4)
Thomas l'apôtre 33, 83, 92, 96, 171-174, 196*, 250-251
Thomas d'Édesse 94, 95 (n. 88),
Thomas de Mélitène 25, 26
Thomas 92, 103-104
Thuthaël 101, 193-194
Timothée de Kakhušta 5, 230 (n. 23), 293*
Yahbalaha (*cf. BHO* 389) 129, 137*, 294*
Yaret 96
Yazdad 96
Yazd-bozed (*SS* 463) 129, 145, 166*
Yonan d'Anbar (*SS* 456) 31, 117, 124*, 147-148 (n. 27)
Mor-Yonan 106
Yonan 96
Yozadeq (*SS* 466) 96

Zakkaï / Nicolas (*SS* 467) 104-105, 281
Zayʿa (*SS* 469) 93

Liste des planches hors texte

Rima Smine

L'art au service de l'hagiographie :
la représentation des saints dans la tradition syro-occidentale

Pl. Ia — Apôtres (Barthélémy, André, Jean et Marc) dans l'abside de Mar-Tadros à Bahdeidat, Liban.

Pl. Ib — Apôtres sur le mur de l'église Saints-Serge-et-Bacchus à Kaftoun, Liban : à partir de la droite, Philippe, Marc et un saint de profil sans son nom inscrit.

Pl. IIa — Les quatre évangélistes, ms. London BL Oriental 3372, f. 5r.

Pl. IIb — Les quatre évangélistes, ms. Paris BnF syr. 356, f. 2r.

Pl. III — Évangélistes Jean et Luc, ms. London BL Add. 7170, f. 6r.

Pl. IV — Évêques dans l'abside de Mar-Musa-al-Habaši, Syrie.

Pl. Va — Sévère d'Antioche à Dayr al-Suryan, Égypte.

Pl. Vb — Quatre moines dont deux évêques, ms. Vat. sir. 559, f. 45v.

Pl. VI — Mar Ḥananya sur le mur sud de l'église principale de Dayr al-Zaʿfaran, Turquie.

Pl. VII — Arsène et un autre ascète non identifié dans l'église Saints-Serge-et-Bacchus à Kaftoun, Liban.

Pl. VIII — Barṣauma à Dayr al-Baramus, Égypte.

Pl. IX — Saint Serge dans l'église Saints-Serge-et-Bacchus à Kaftoun, Liban.

Pl. Xa — Saint Théodore à Mar-Tadros de Bahdeidat, Liban.

Pl. Xb — Saint Serge à Mar-Musa-al-Habaši, Syrie.

Pl. XI — Les Quarante martyrs, ms. London BL Add. 7170, f. 2r.

Pl. XIIa — Saintes (Julia à droite) dans l'intrados d'un arc à Mar-Musa-al-Habaši, Syrie.

Pl. XIIb — Saints Constantin et Hélène, ms. London BL Add. 7170, f. 244r.

L'hagiographie syriaque, A. Binggeli (éd.), Paris, 2012 (Études syriaques 9), p. 303-304.

Bas SNELDERS

Art et hagiographie :
la construction d'une communauté à Mar Behnam

Pl. XIII — Porte royale, mur est de la nef, Dayr Mar-Behnam.

Pl. XIV — Porte des deux baptêmes, mur sud de la nef, Dayr Mar-Behnam.

Pl. XVa — Premier baptême de mar Behnam, Porte des deux baptêmes, Dayr Mar-Behnam.

Pl. XVb — Second baptême de mar Behnam, Porte des deux baptêmes, Dayr Mar-Behnam.

Pl. XVI — Mar Daniel, Porte des deux baptêmes, Dayr Mar-Behnam.

Table des matières

Introduction, par André Binggeli 1

Muriel Debié – *« Marcher dans leurs traces » : les discours de l'hagiographie et de l'histoire* 9

André Binggeli – *Les collections de Vies de saints dans les manuscrits syriaques* 49

David Taylor – *Hagiographie et liturgie syriaque* 77

Sebastian P. Brock – *L'hagiographie versifiée* 113

Christelle Jullien – *Les* Actes des martyrs perses *: transmettre l'histoire* ... 127

Valentina Calzolari – *Figures de l'hagiographie syriaque dans la tradition arménienne ancienne (Sałita, Jacques de Nisibe, Maruta de Mayperqaṭ)* 141

Lutz Greisiger – *Saints populaires d'Édesse* 171

Jeanne-Nicole Saint-Laurent – *Images de femmes dans l'hagiographie syriaque* 201

Jack Tannous – *L'hagiographie syro-occidentale à la période islamique* 225

Rima Smine – *L'art au service de l'hagiographie : la représentation des saints dans la tradition syro-occidentale* 247

Bas Snelders – *Art et hagiographie : la construction d'une communauté à Mar Behnam* 271

Éléments de bibliographie 287

Index des saints 295

Liste des planches hors texte 303

Table des matières 305

Planches

Pl. Ia — Apôtres (Barthélémy, André, Jean et Marc) dans l'abside de Mar-Tadros à Bahdeidat, Liban. (Photo de l'auteur)

Pl. Ib — Apôtres sur le mur de l'église Saints-Serge-et-Bacchus à Kaftoun, Liban : à partir de la droite, Philippe, Marc et un saint de profil sans son nom inscrit. (Photo de l'auteur)

Pl. IIa — Les quatre évangélistes, ms. London BL Oriental 3372, f. 5r.
(Avec la permission de la British Library)

Pl. IIb — Les quatre évangélistes, ms. Paris BnF syr. 356, f. 2r.
(Avec la permission de la Bibliothèque nationale de France)

Pl. III — Évangélistes Jean et Luc, ms. London BL Add. 7170, f. 6r.
(Avec la permission de la British Library)

Pl. IV — Évêques dans l’abside de Mar-Musa-al-Habaši, Syrie. (Photo de l’auteur)

Pl. Va — Sévère d'Antioche à Dayr al-Suryan, Égypte.
(Photo de Mat Immerzeel)

Pl. Vb — Quatre moines dont deux évêques, ms. Vat. sir. 559, f. 45v.
(D'après Leroy 1964, pl. 71, 2)

Pl. VI — Mar Ḥananya sur le mur sud de l'église principale de Dayr al-Zaʿfaran, Turquie.
(Photo de l'auteur)

Pl. VII — Arsène et un autre ascète non identifié dans l'église Saints-Serge-et-Bacchus à Kaftoun, Liban. (Photo de l'auteur)

Pl. VIII — Barṣauma à Dayr al-Baramus, Égypte.
(Photo Mat Immerzeel)

Pl. IX — Saint Serge dans l'église Saints-Serge-et-Bacchus à Kaftoun, Liban.
(Photo de l'auteur)

Pl. Xa — Saint Théodore à Mar-Tadros de Bahdeidat, Liban. (Photo de l'auteur)

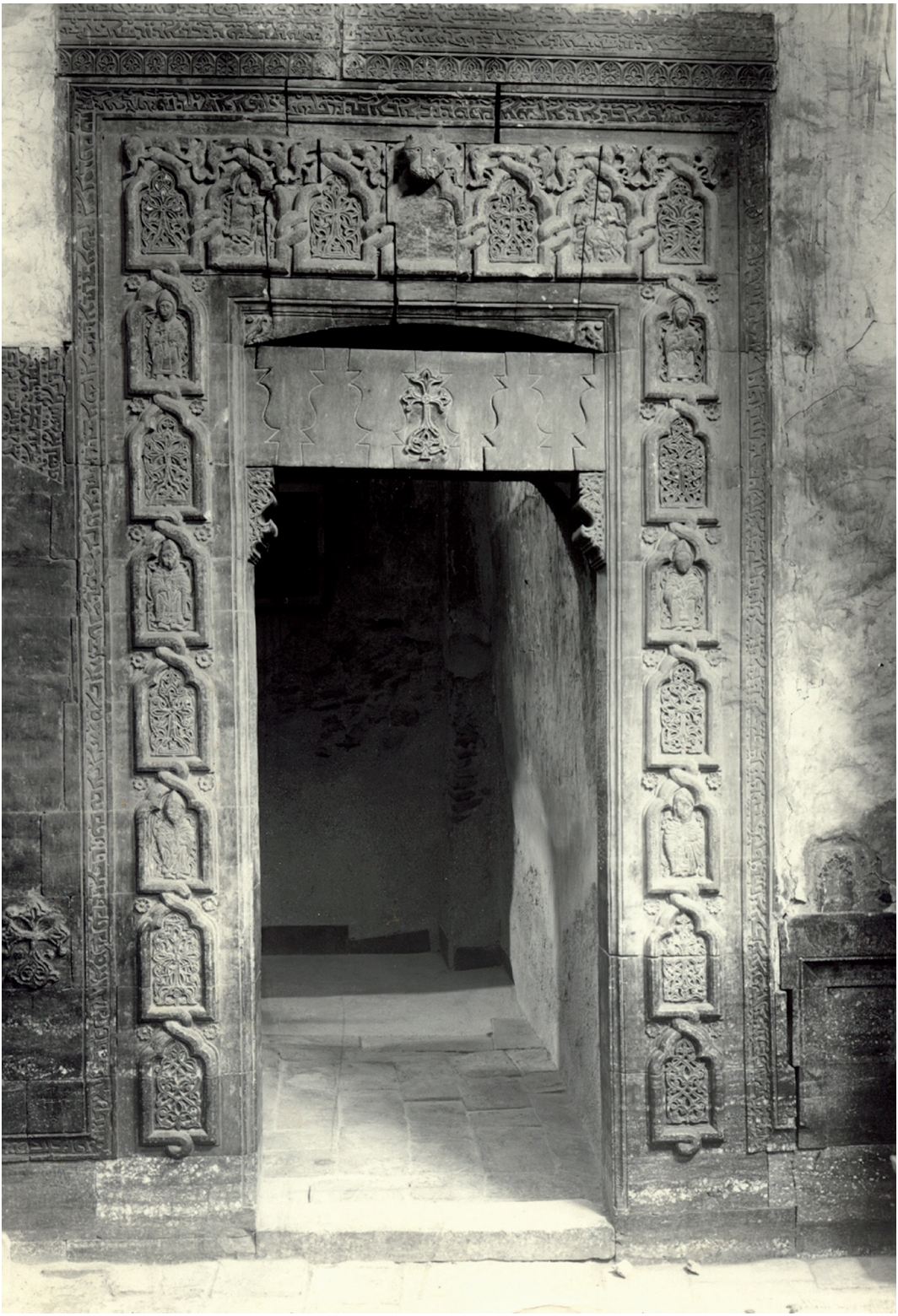
Pl. Xb — Saint Serge à Mar-Musa-al-Habaši, Syrie. (Photo de l'auteur)

Pl. XI — Les Quarante martyrs, ms. London BL Add. 7170, f. 2r.
(Avec la permission de la British Library)

Pl. XIIa — Saintes (Julia à droite) dans l'intrados d'un arc à Mar-Musa-al-Habaši, Syrie.
(Photo de l'auteur)

Pl. XIIb — Saints Constantin et Hélène, ms. London BL Add. 7170, f. 244r.
(Avec la permission de la British Library)

Pl. XIII — Porte royale, mur est de la nef, Dayr Mar-Behnam.
(D'après Snelders 2010, pl. 37)



Pl. XIV — Porte des deux baptêmes, mur sud de la nef, Dayr Mar-Behnam.
(D'après Snelders 2010, pl. 38)

Pl. XVa — Premier baptême de mar Behnam, Porte des deux baptêmes, Dayr Mar-Behnam.
(Photo R. Jabre Mouawad)

Pl. XVb — Second baptême de mar Behnam, Porte des deux baptêmes, Dayr Mar-Behnam.
(Photo R. Jabre Mouawad)

Pl. XVI — Mar Daniel, Porte des deux baptêmes,
Dayr Mar-Behnam. (D'après PREUSSER 1911, pl. 12.2)